El Legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social

Immanuel Wallerstein

Roberto Briceño León
Heinz R. Sonntag
(editores)

Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas
para América Latina y el Caribe - Oficina UNESCO Caracas
Centro de Estudios del Desarrollo de la Universidad Central de
Venezuela - CENDES
Editorial Nueva Sociedad

Primera edición: 1999

ganz1912

Apartado 61.712 Caracas, 1060-A, Venezuela
Telfs.: (58-2) 2659975, 2650593, 2655321, 2673189
Fax: (58-2) 2673397

Correo-e: nuso@nuevasoc.org.ve
http://www.nuevasoc.org.ve

Edición al cuidado de Helena González

Diseño de portada: Javier Ferrini

Composición electrónica: Juan Francisco Vázquez L.
Teléfono: (58-2) 577.0566

Impreso en Venezuela

ISBN 980-317-153-4
Depósito legal: lf 36919993001529

Indice

Introducción

Este libro contiene varios escritos de Immanuel Wallerstein, todos relacionados con su desempeño como presidente de la Asociación Internacional de Sociología-AIS (ISA según sus iniciales en inglés) y, en consecuencia, escritos entre 1994 –cuando fue elegido para el cargo durante el XIII Congreso Mundial de Sociología en Bielefeld, Alemania– y 1998, cuando lo dejó durante el XIV Congreso en Montreal, Canadá.

El trabajo más significativo e importante de los que aquí presentamos es la alocución con la que Wallerstein inició las labores del Congreso de Montreal. Por lo tanto, le dedicamos el mayor espacio en esta publicación. Incluso podría decirse que los otros documentos, a saber, las ocho cartas que Wallerstein envió a los miembros de la AIS a lo largo de los años del ejercicio de su presidencia y que fueron publicadas en los tres idiomas oficiales de la Asociación (español, francés e inglés) en el *Boletín* de la misma, son una suerte de corolario y preparación de ese discurso, en el sentido de presentar temas, problemas, dilemas e inquietudes que lo alimentan y, al mismo tiempo, constituyen los núcleos alrededor de los cuales se va construyendo de acuerdo con el proceder que describió el poeta y dramaturgo alemán Heinrich von Kleist a comienzos del siglo XIX en su magistral e inolvidado ensayo *Sobre la lenta confección de las ideas sobre la marcha del discursar*. Es más, tal y como intentaremos demostrar en el posfacio de este libro, la intervención de Wallerstein puede considerarse como la coronación (¡que no como finalización!) de un quehacer intelectual, científico-social y por ende político, que ha recorrido y sigue recorriendo las más apremiantes urgencias de la humanidad, como sociedad y aglomeración de individuos sociales, en esta época finisecular y finimilenar (que lo es desde hace más de 25 años).

La traducción de esta alocución fue hecha por Miguel Llorens y revisada por uno de nosotros (HRS). Es menester reconocer que de algunos de los libros a los que se refiere Wallerstein en sus citas existen

traducciones españolas. La mayoría de las veces buscamos dichas traducciones, pero a veces tuvimos que hacer una traducción de las citas, e incluso una traducción de la traducción, porque la cita estaba originalmente en un prólogo, epílogo, introducción o posfacio de la versión original (o la inglesa o francesa que usó el autor), que no salía en la edición en castellano.

Las ocho cartas las reproducimos tal y como fueron publicadas en el *Boletín de la AIS.* Agradecemos al Secretariado y a la Presidencia de la misma, hoy ocupada por el Prof. Alberto Martinelli de Italia, la autorización para su utilización.

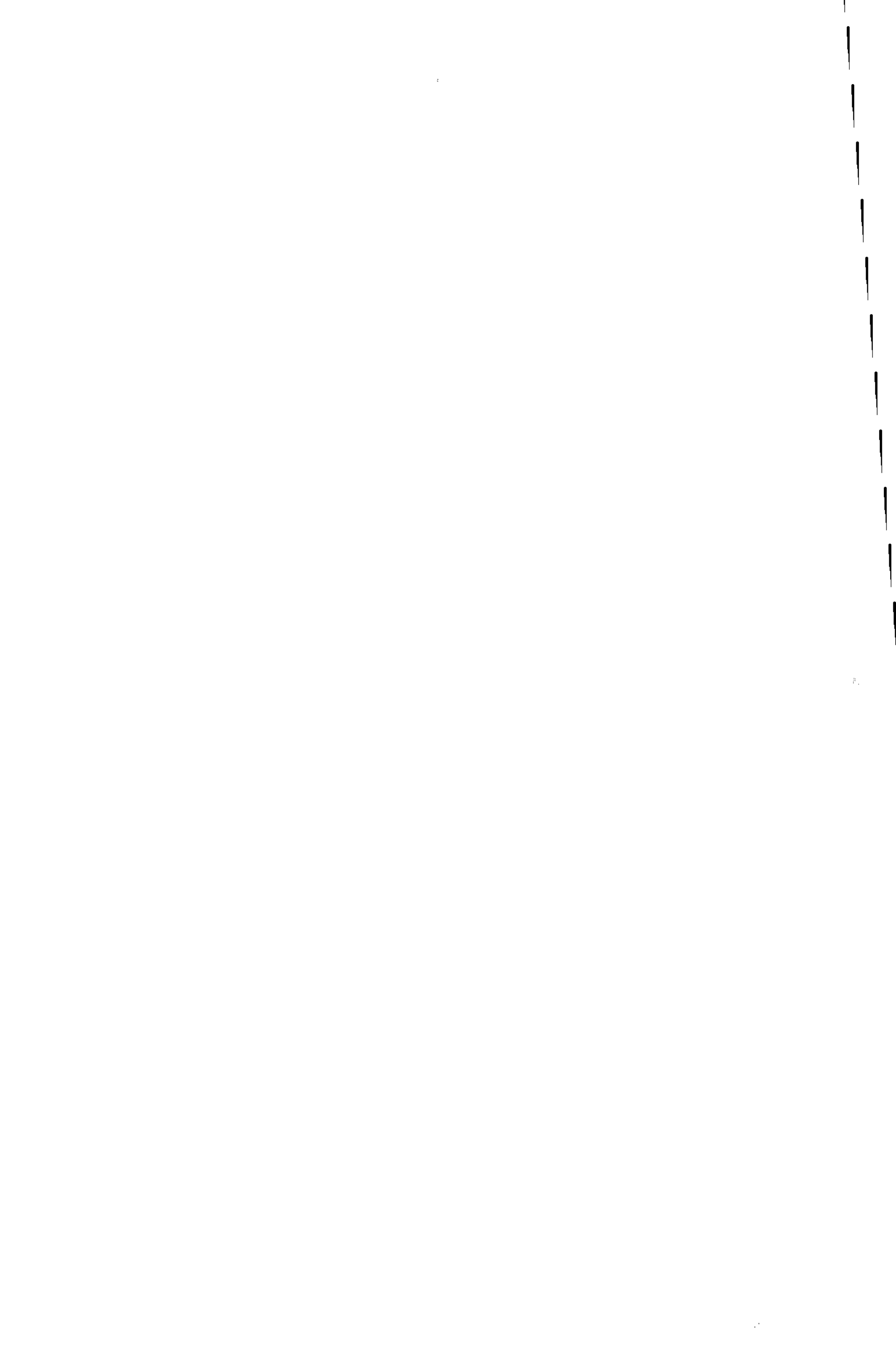
Como explicitaremos en nuestro posfacio (no conclusivo), pensamos que los textos aquí reunidos, especialmente el primero, son de una importancia realmente fundamental en el proceso de renovación y revitalización en el que estamos empeñados los sociólogos y demás científicos sociales, no solamente a nivel mundial, sino también y muy especialmente en la América Latina y el Caribe del hoy y aquí.

Los editores

Caracas/Venezuela, abril de 1999

El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social

Immanuel Wallerstein



El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social

Immanuel Wallerstein

Estamos reunidos aquí para discutir "El saber social: legado, desafíos, perspectivas". Razonaré que nuestro legado es algo que denominaré "la cultura de la sociología", e intentaré definir lo que creo es eso. Argüiré también que, ya durante varias décadas, ha habido retos significativos precisamente a esa cultura. Estos retos consisten esencialmente en llamados a impensar la cultura de la sociología. Dadas tanto la persistente reafirmación de la cultura de la sociología como la fuerza de esos retos, intentaré finalmente persuadirles de que la única perspectiva disponible –plausible y provechosa– es la creación de una nueva cultura abierta, esta vez no de la sociología sino de la ciencia social, y (más importantemente) una que esté ubicada dentro de un mundo del conocimiento epistemológicamente reunificado.

Nosotros dividimos y enlazamos el saber de tres modos distintos: intelectualmente, como disciplinas; organizacionalmente, como estructuras corporativas; y culturalmente, como comunidades de estudiosos que comparten ciertas premisas elementales. Podemos pensar una disciplina como una construcción intelectual, una especie de artefacto heurístico. Es una manera de reclamar un así llamado ámbito de estudio, con su región particular, sus métodos apropiados y, por ende, sus fronteras. Es una disciplina en el sentido de que busca disciplinar el intelecto. Una disciplina define no sólo algo sobre lo cual se piensa, y cómo se piensa, sino también aquello que cae fuera de su esfera de alcance. Decir que un tema dado es una disciplina es decir no sólo lo que es sino también lo que no es. Por consiguiente, afirmar que la sociología es una disciplina es, entre otras cosas, afirmar que no es economía o historia o antropología. Y se dice que la sociología no es igual a estos otros nombres porque se considera que tiene un campo diferente de estudio, una serie diferente de métodos, un acercamiento distinto al saber social.

La sociología, en cuanto disciplina, fue una innovación de finales del siglo XIX, junto a las otras disciplinas que reunimos bajo la

etiqueta general de ciencias sociales. La sociología como disciplina fue elaborada más o menos durante el período comprendido entre 1880 y 1945. Todas las figuras principales del campo en ese período intentaron escribir al menos un libro cuya intención era definir la sociología como disciplina. Tal vez el último libro importante en esta tradición fue el escrito en 1937 por Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*, de gran importancia en nuestro legado y a cuyo papel regresaré más adelante. Es indudablemente cierto que, en la primera mitad del siglo XX, las diversas divisiones de las ciencias sociales se establecieron a sí mismas y recibieron reconocimiento como disciplinas. Cada una de ellas se definió en modos que enfatizaban claramente sus diferencias de las disciplinas colindantes. Esto tuvo como resultado que pocos podían dudar sobre si un libro o artículo dado estaba escrito dentro del marco de una disciplina u otra. Se trata de un período en el cual la afirmación "eso no es sociología; es historia económica, o es ciencia política" era una afirmación dotada de sentido.

No es mi intención aquí pasar revista a la lógica de las fronteras establecidas en ese período. Reflejaban tres segmentaciones en objetos de estudio que lucían evidentes a los ojos de los estudiosos de entonces, y fueron enunciadas con vigor y defendidas como cruciales. Había la segmentación pasado/presente que separaba la historia idiográfica de la tríada nomotética de economía, ciencia política y sociología. Había la segmentación civilizado/otro o europeo/no europeo que separaba a las cuatro disciplinas anteriores (que esencialmente estudiaban el mundo paneuropeo) de la antropología y los estudios orientales. Finalmente, había la segmentación –relevante sólo, o al menos así se creía, para el mundo civilizado moderno– de mercado, Estado y sociedad civil que constituían respectivamente los ámbitos de la economía, la ciencia política y la sociología (Wallerstein et al., 1996, capítulo I). El problema intelectual con estas fronteras es que los cambios en el sistema mundial después de 1945 –el auge de Estados Unidos hasta asumir la hegemonía mundial, el resurgimiento político del mundo no occidental y la expansión de la economía-mundo con la correlativa expansión del sistema-mundo universitario– conspiraron para socavar la lógica de estas tres segmentaciones (Wallerstein et

al., 1996, capítulo II), de tal modo que para 1970 en la práctica había un desdibujamiento severo de esas fronteras.

El desdibujamiento se ha vuelto tan extenso que, en la opinión de muchas personas, en mi opinión, ya no era posible defender esos nombres, esas fronteras, como intelectualmente decisivas o incluso útiles. El resultado es que varias disciplinas de las ciencias sociales han dejado de ser disciplinas porque ya no representan áreas de estudio obviamente diferentes con métodos diferentes y, por ende, con fronteras firmes y distintivas.

Los nombres, sin embargo, no han dejado por ello de existir. ¡Más bien al contrario! Las diversas disciplinas hace ya mucho han sido institucionalizadas como organizaciones corporativas, en la forma de departamentos universitarios, programas de instrucción, grados, títulos, revistas académicas, asociaciones nacionales e internacionales e incluso clasificaciones de biblioteca. La institucionalización de una disciplina es una vía de preservar y reproducir prácticas. Representa la creación de una auténtica red humana con fronteras, una red que asume la forma de estructuras corporativas que tienen requisitos de ingreso y códigos que proporcionan caminos reconocidos para la movilidad profesional ascendente. Las organizaciones de estudiosos buscan disciplinar no el intelecto sino la práctica. Crean fronteras que son mucho más firmes que las creadas por disciplinas como construcciones intelectuales, y pueden sobrevivir a la justificación teórica para sus límites corporativos. De hecho, eso ya ha sucedido. El análisis de la sociología como una organización en el mundo del conocimiento es profundamente distinto del análisis de la sociología como disciplina intelectual. Si puede decirse que Michel Foucault tenía la intención de analizar el modo en que las disciplinas académicas son definidas, creadas y redefinidas en *La arqueología del saber*, *Homo Academicus* de Pierre Bourdieu es el análisis de cómo las organizaciones académicas se delimitan, perpetúan y redelimitan dentro de las instituciones del saber.

No voy a seguir ninguno de esos dos caminos en este momento. No creo, como ya he afirmado, que la sociología siga siendo una disciplina (pero tampoco lo son nuestras ciencias sociales hermanas). Lo que sí creo es que todas siguen siendo muy fuertes en el aspecto organizacional.

Creo también que se sigue que todos nos encontramos en una situación anómala, perpetuando en cierto sentido un pasado mítico, lo cual es tal vez una actividad dudosa. Así pues, por el contrario, deseo concentrar mi atención sobre la sociología en cuanto cultura, es decir, como una comunidad de estudiosos que comparten ciertas premisas. Lo hago porque creo que en los debates en este área es donde se está construyendo nuestro futuro. Argüiré que la cultura de la sociología es reciente y vigorosa, pero también frágil, y que puede continuar enriqueciéndose sólo si se transforma.

I.
El legado

¿Qué podemos dar a entender por "cultura de la sociología"? Comenzaré con dos comentarios. En primer lugar, lo que normalmente entendemos por "cultura" es un conjunto de premisas y prácticas compartidas, compartidas por cierto no por todos los miembros de la comunidad todo el tiempo sino por la mayoría de los miembros la mayor parte del tiempo; compartidas abiertamente, pero, lo que es aún más importante, compartidas subconscientemente, de modo tal que las premisas rara vez están sujetas a debate. Semejante serie de premisas debe ser por necesidad bastante simple e incluso banal. En la medida en que esas afirmaciones sean más sofisticadas, sutiles y eruditas, habrá menos probabilidad de que sean compartidas por demasiados y, por consiguiente, menos probabilidad de crear una comunidad mundial de estudiosos. Sugeriré que existe precisamente un tal conjunto de premisas simples compartidas por la mayoría de los sociólogos, pero de ningún modo necesariamente por personas que se autodenominan historiadores o economistas.

En segundo lugar, pienso que las premisas compartidas se revelan –revelan, no definen– por aquéllos que presentamos como los pensadores formativos. La lista más común en estos días para los sociólogos de todo el mundo es Durkheim, Marx y Weber. Lo primero que se debe advertir en esta lista es que si uno planteara la pregunta de los pensadores formativos a historiadores, economistas, antropólogos o

geógrafos, uno seguramente obtendría una lista diferente. Nuestra lista no contiene a Michelet o Gibbon, a Adam Smith o John Maynard Keynes, a John Stuart Mill o Maquiavelo, a Kant o Hegel, a Malinowski o Boas.

Así que la pregunta se convierte en: ¿de dónde provino nuestra lista? Después de todo, si Durkheim sí se denominó a sí mismo sociólogo, Weber solamente lo hizo en el último período de su vida, e incluso entonces ambiguamente (1), y Marx, por supuesto, nunca lo hizo. Igualmente, si bien he conocido sociólogos que se llaman a sí mismos durkheimianos, y otros que se llaman a sí mismos marxistas y otros aún que se llaman weberianos, nunca he conocido a ninguno que dijera ser durkheimiano-marxista-weberiano. De modo que, ¿en qué sentido puede decirse que estas tres son figuras fundadoras del campo? A pesar de ello, libro tras libro, y particularmente libro de texto tras libro de texto, lo afirman (2) .

No siempre fue así. Esta agrupación se debe de hecho en gran parte a Talcott Parsons y a su obra formativa de la cultura de la sociología, *La estructura de la acción social*. Por supuesto, como ustedes recordarán, Parsons tenía la intención de que canonizáramos la tríada de Durkheim, Weber y Pareto. Por alguna razón, nunca fue capaz de convencer a otros de la importancia de Pareto, quien permanece en gran medida ignorado. Por otro lado, Marx fue añadido a la lista, a pesar de los mejores esfuerzos de Parsons por mantenerlo fuera de ella. No obstante, atribuyo la creación de la lista esencialmente a Parsons. Ello, por supuesto, hace que la lista sea muy reciente. Es básicamente una creación posterior a 1945.

---

(1) Si se lee uno de los últimos artículos que Weber escribió: "La Política como vocación", leído como discurso en 1919, Weber específicamente se identifica a sí mismo en la segunda oración como "economista político". Más adelante en el texto, sin embargo, hace referencia al trabajo que "los sociólogos deben necesariamente emprender". En esta última oración, uno no está seguro de hasta qué grado se está refiriendo a sí mismo (Weber, 1967, pp. 81 y 83).
(2) Un ejemplo reciente es de un sociólogo canadiense, Ken Morrison: *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought* (Sage, London 1995). En el material promocional de la cubierta se lee: "Todo curso de pregrado se concentra en Marx, Durkheim y Weber como bases de la tradición clásica en teoría sociológica".

En 1937, cuando Parsons escribía, Durkheim era menos central para la ciencia social francesa de lo que lo había sido veinte años antes y de lo que sería de nuevo después de 1945 (3). Tampoco era un figura de referencia obligada en otras comunidades nacionales relevantes de sociología. Es interesante a este respecto leer la introducción que George E.G. Catlin hace a la primera edición en inglés de *Las reglas del método sociológico*. En 1938, escribiendo para un público norteamericano, Catlin hizo un alegato a favor de la importancia de Durkheim al clasificarlo en la misma liga que Charles Booth, Flexner y W.I. Thomas, y afirmó que, aunque sus ideas fueron anticipadas por Wundt, Espinas, Tönnies y Simmel, era sin embargo importante (Catlin, 1964, pp. xi-xii). Éste no es precisamente el modo en que Durkheim sería presentado en la actualidad. En 1937 Weber no era enseñado en las universidades alemanas y para ser justos, incluso en 1932 no era la figura dominante que es hoy en la sociología alemana. Además, no había sido traducido aún al francés ni al inglés. En cuanto a Marx, escasamente se le mencionaba en la mayoría de los círculos académicos respetables.

R.W. Connell ha demostrado en un reciente resumen lo que yo había sospechado por mucho tiempo, que los libros de texto anteriores a 1945 pueden haber mencionado a estos tres autores pero sólo dentro de una larga lista de otros. Connell denomina esto "una visión enciclopédica, más que canónica, de la nueva ciencia por parte de sus practicantes" (1997, p. 1.514). Es el canon lo que define a la cultura, y este canon tuvo su mayor vigencia entre 1945 y 1970, un período muy especial, dominado por los practicantes norteamericanos de la sociología durante el cual el estructural-funcionalismo fue con mucho la perspectiva principal dentro de la comunidad sociológica.

El canon debe comenzar con Durkheim, el más autoconscientemente "sociológico" de los tres, el fundador de una revista llamada *L'Année Sociologique*, cuyo centenario conmemoramos en 1998 mientras celebrábamos el quincuagésimo aniversario de la Asociación

(3) Sobre el relativo declive de Durkheim, y especialmente de *L'Année Sociologique*, véase Clark, 1968, pp. 89-91.

Internacional de Sociología. Durkheim respondió a la primera y más evidente de las preguntas acerca de la cual debe asombrarse cualquier estudioso de la realidad social que hace trabajo empírico. ¿Por qué los individuos poseen unas series de valores específicos y no otras? ¿Y por qué las personas con "antecedentes similares" tienen más probabilidad de compartir entre sí la misma serie de valores que personas con antecedentes disímiles? Sabemos la respuesta tan bien que ya no nos parece una pregunta.

Pasemos revista de todos modos a la respuesta de Durkheim. El reformula sus argumentos básicos con mucha claridad en el "Prefacio a la segunda edición" de *Las reglas del método sociológico,* escrito en 1901. Tenía la intención de responder a los críticos de la primera edición, y en él busca aclarar lo que está diciendo, ya que siente que había sido malentendido. Avanza tres proposiciones. La primera es que "los hechos sociales deben ser tratados como cosas", una afirmación que él insiste está "en la propia base de nuestro método". Afirma que por ello no está reduciendo la realidad social a algún sustrato físico sino que simplemente está alegando para el mundo social "un grado de realidad al menos igual al que todos atribuyen" al mundo físico. "La cosa [escribe] se encuentra en oposición a la idea, al igual que lo conocido desde afuera se encuentra opuesto a lo que se conoce desde adentro" (Durkheim, 1982, pp. 35-36). La segunda proposición es que "los fenómenos sociales [son] externos a los individuos" (4) . Y, finalmente, Durkheim insiste en que la coacción social no es lo mismo que la coacción física porque no es inherente sino impuesta desde

---

(4) A la visión de que la sociedad está basada en un sustrato de conciencias individuales, Durkheim responde: "Pero lo que tan prontamente se considera inaceptable para los hechos sociales se admite libremente para otros ámbitos de la naturaleza. En cualquier momento en que los elementos de cualquier tipo se combinan, por medio de esta combinación dan origen a nuevos fenómenos. Uno, por ende, se ve obligado a concebir estos fenómenos como residiendo, no en los elementos, sino en la entidad formada por la unión de estos elementos(...) Apliquemos este principio a la sociología. Si, como se nos concede, esta síntesis *sui generis*, que constituye a cada sociedad, origina nuevos fenómenos, diferentes de aquellos que ocurren en las conciencias en aislamiento, uno se ve obligado a admitir que estos hechos específicos se encuentran en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, a saber, sus miembros" (1982, pp. 38-40).

afuera (5). Durkheim acota además que, para que un hecho social exista, debe haber interacciones individuales que resulten en "creencias y modos de comportamiento instituidos por la colectividad; la sociología puede entonces ser definida como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento" (Durkheim, 1982, p. 45). Por ende estamos claramente hablando de una realidad social que es construida socialmente, y es esta realidad socialmente construida la que los sociólogos han de estudiar: la ciencia de las instituciones. Durkheim incluso anticipa nuestra preocupación actual con la acción, porque es justo en este punto donde añade una nota al pie de página en la cual discute los límites de la "variación permitida" (6).

Estas tres declaraciones, tomadas en conjunto, constituyen el argumento para el "principio básico" de Durkheim, "el de la realidad objetiva de los hechos sociales. Es (...) sobre este principio que al final todo descansa y todo regresa a él" (Durkheim, 1982, p. 45). No propongo aquí examinar mis propias opiniones sobre estas proposiciones de Durkheim. Sí quiero sugerir que su esfuerzo para trazar un

---

(5) "Lo que es exclusivamente peculiar al constreñimiento social es que surge no de la inexorabilidad de ciertos patrones de moléculas, sino del prestigio del que algunas representaciones están imbuidas. Es verdad que los hábitos, ya sean propios de los individuos o hereditarios, en algunos respectos poseen esta misma propiedad. Nos dominan y nos imponen creencias y prácticas. Pero nos dominan desde adentro porque están completamente dentro de cada uno de nosotros. En contraste, las creencias y prácticas sociales actúan sobre nosotros desde afuera; de allí que la ascendencia ejercida por los hábitos en comparación con la de las creencias y prácticas sociales es básicamente muy diferente.

(6) "A pesar del hecho de que las creencias y prácticas sociales nos afectan de este modo desde afuera, no se sigue de ello que las recibamos pasivamente sin obligarlas a sufrir modificaciones. Al pensar en las instituciones colectivas, al asimilarnos a ellas, las individualizamos, más o menos les imponemos nuestro propio sello personal. Por ende, al pensar en el mundo de los sentidos, cada uno de nosotros lo colorea a su modo y diferentes personas se adaptan de modos distintos a un ambiente físico idéntico. Por esta razón es que cada uno de nosotros crea hasta cierto punto *su propia* moral, *su propia* religión, *sus propias* técnicas. Cada tipo de conformidad social lleva consigo una amplia gama de variaciones individuales. No por ello deja de ser cierto que la esfera de variación permitida es limitada. Es inexistente o muy pequeña en cuanto a fenómenos religiosos y morales, donde las desviaciones fácilmente pueden convertirse en crímenes. Es más extensa para todos los asuntos relativos a la vida económica. Pero tarde o temprano, incluso en este último caso, uno encuentra un límite que no debe ser sobrepasado" (Durkheim, 1982, p. 47, nota 6).

ámbito para la sociología, el ámbito de lo que denomina "hechos sociales", un ámbito distinto de los ámbitos tanto de la biología como de la psicología, es efectivamente una premisa básica de la cultura de la sociología. Si me contestan que hay personas entre nosotros que se autodenominan psicólogos sociales o teóricos de la interacción simbólica o individualistas metodológicos o fenomenólogos o incluso posmodernistas, les diré entonces que estas personas no obstante han decidido continuar sus esfuerzos académicos bajo la etiqueta de la sociología y no de la psicología o la biología o la filosofía. Debe haber habido alguna razón intelectual para esto. Yo sugiero que esta razón es su aceptación tácita del principio durkheimiano de la realidad de los hechos sociales, por mucho que deseen operacionalizar este principio en modos muy distintos de los que propuso Durkheim.

En el "Prefacio a la primera edición", Durkheim discute cómo desea ser etiquetado. El modo correcto, dice, es no llamarlo ni "materialista" ni "idealista" sino "racionalista" (Durkheim, 1982, pp. 32-33). Mientras que ese término a su vez ha estado sujeto a muchos siglos de debate y desacuerdo filosófico, ciertamente es una etiqueta que casi todos los sociólogos desde la época de Durkheim por lo menos hasta 1970 habrían acogido (7). En consecuencia, quisiera reformular el argumento de Durkheim como el Axioma nº1 de la cultura de la sociología: *Existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales.* Planteado de este modo sencillo, creo que ha habido pocos sociólogos que no presupongan su validez.

El problema con lo que llamo el Axioma nº 1 no es la existencia de estos grupos, sino su falta de unidad interna. Aquí es donde entra Marx. El busca responder la pregunta: ¿por qué los grupos sociales que

(7) En su reciente discusión sobre la teoría de la elección racional, William J. Goode escribe: "Normalmente, los sociólogos comienzan con conductas cuyas metas y objetivos parecen ser suficientemente claros e intentamos averiguar cuáles variables explican la mayor parte de la variación. Sin embargo, si esas variables no logran una predicción adecuada, si por ejemplo la gente escoge actuar en modos que reducen la probabilidad de que lograrán lo que alegan que es su meta material, moral o estética, no suponemos que esta gente sea irracional. En lugar de ello, los examinamos más de cerca para ubicar la 'racionalidad subyacente' de lo que realmente están buscando" (Goode, 1997, p. 29).

supuestamente son una unidad (el significado, al fin y al cabo, de "grupo") de hecho tienen luchas internas? Todos conocemos su respuesta. Es la oración que abre la primera sección del *Manifiesto Comunista*: "La historia de toda sociedad existente hasta ahora es la historia de la lucha de clases" (Marx/Engels, 1948, p. 9) (8). Por supuesto, Marx no era tan ingenuo como para asumir que la retórica explícita del conflicto y las explicaciones de las razones para el conflicto tuvieran que ser tomadas necesariamente al pie de la letra o fueran en algún modo correctas, es decir, correctas desde el punto de vista del analista (9). El resto de la obra de Marx está constituido por la elaboración de la historiografía de la lucha de clases, el análisis de los mecanismos de funcionamiento del sistema capitalista y las conclusiones políticas que uno debe extraer de este marco de análisis. Todo esto constituye al marxismo, propiamente hablando, el cual, por supuesto, es una doctrina y un punto de vista analítico que han estado sujetos a grandes controversias dentro y fuera de la comunidad sociológica.

No propongo discutir los méritos del marxismo ni los argumentos de sus opositores. Simplemente quiero preguntar por qué el intento de Parsons de excluir a Marx de la imagen fracasó tan miserablemente, a pesar de la Guerra Fría y a pesar de las preferencias políticas de la mayoría de los sociólogos del mundo. Me parece que Marx estaba

---

(8) En el Prefacio de 1888, añadido por Engels, él reformula "la idea cardinal que inspira todo el *Manifiesto*, a saber: que el régimen económico de la producción y la estructuración social que de él se deriva necesariamente en cada época histórica constituye la base sobre la cual se asienta la historia política e intelectual de esa época, y que, por tanto, toda la historia de la sociedad –una vez disuelto el primitivo régimen de comunidad del suelo– es una historia de lucha de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, a tono con las diferentes fases del proceso social, hasta llegar a la fase presente, en la que la clase explotada y oprimida –el proletariado– no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime –de la burguesía– sin emancipar para siempre a la sociedad entera de la opresión, la explotación, la opresión y las luchas de clase" (Marx/Engels, 1967, p. 17).

(9) Al discutir lo sucedido en Francia durante el período 1848-1851, Marx escribe: "Y así como en la vida privada se distingue entre lo que el hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos, y sus organismos efectivos y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que en realidad son" (Marx, 1974 [1852], p. 35).

discutiendo algo tan obviamente central para la vida social que simplemente no podía ser ignorado, a saber, el conflicto social.

Marx tenía, ciertamente, una explicación particular del conflicto social, centrada en el hecho de que la gente tiene distintas relaciones con los medios de producción, algunos poseyéndolos y otros no, algunos controlando su uso y otros no. Ha estado muy de moda por algún tiempo argumentar que Marx se equivocó en esto, que la lucha de clases no es el único, o ni siquiera el primario origen del conflicto social. Se han ofrecido diversos sustitutos: grupos de estatus, grupos de afinidad política, el género, la raza. La lista es más larga. De nuevo, no examinaré en lo inmediato la validez de estas alternativas a la clase social, sino que me limitaré a la observación de que todo sustituto para "clase" sigue asumiendo la centralidad de la lucha y simplemente recombina la lista de combatientes. ¿Hay alguien que haya refutado a Marx al decir que todo esto es un sinsentido ya que no existen los conflictos sociales?

Tomemos una actividad tan central para la práctica de los sociólogos como el sondeo de opinión. ¿Qué es lo que hacemos? Por lo general constituimos lo que se llama una muestra representativa y le planteamos a esta muestra una serie de preguntas sobre algo. Normalmente asumimos que obtendremos una gama de respuestas a estas preguntas, aunque tal vez no tengamos una idea clara desde el principio de lo que esa gama será. Si pensáramos que todos responderían las preguntas de un modo idéntico, tendría poco sentido hacer el sondeo. Cuando obtenemos las respuestas a estas preguntas, ¿qué hacemos a continuación? Correlacionamos las respuestas con una serie de variables básicas, tales como el estatus socioeconómico, la ocupación, el sexo, la edad, la educación, etc. ¿Por qué hacemos esto? Se debe a que presuponemos que a menudo, incluso por lo general, cada variable alberga un continuo de personas a lo largo de cierta dimensión, y que los obreros asalariados y los hombres de negocio, los hombres y las mujeres, los jóvenes y los ancianos, etc., tenderán a dar diferentes respuestas a estas preguntas. Si no presupusiéramos la variación social (y muy frecuentemente el énfasis efectivamente ha sido sobre la variación en estatus socioeconómico), no estaríamos comprometidos en esta empresa. El paso de la variación al conflicto no es muy grande,

y por lo general quienes intentan negar que la variación conduce al conflicto son sospechosos de querer desatender una realidad obvia por razones puramente ideológicas.

De manera que ésta es la situación. Todos somos marxistas en la forma diluida que denominaré el Axioma nº 2 de la cultura de la sociología: *Todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan según jerarquías y que entran en conflictos entre sí.* ¿Es esto una dilución del marxismo? Por supuesto que sí; de hecho, es una dilución severa. ¿Es, sin embargo, una premisa de la mayoría de los sociólogos? Por supuesto que también lo es.

¿Podemos detenernos allí? No, no podemos. Habiendo decidido que los grupos sociales son reales y que podemos explicar su modo de funcionamiento (Axioma nº 1), y habiendo decidido que albergan en su interior conflictos repetidos (Axioma nº 2), nos enfrentamos a una pregunta evidente: ¿por qué todas las sociedades simplemente no explotan o se despedazan o se destruyen a sí mismas de algún otro modo? Parece evidente que, aunque semejantes explosiones efectivamente suceden de vez en cuando, no parecen ocurrir la mayor parte del tiempo. Parece que hay algo que se asemeja a un "orden" en la vida social, a pesar del Axioma nº 2. Aquí es donde entra Weber, porque tiene una explicación de la existencia del orden a pesar del conflicto.

Por lo común identificamos a Weber como el anti-Marx, que insiste sobre explicaciones culturales en oposición a las explicaciones económicas y que insiste en la burocratización más que en la acumulación como la fuerza motriz central del mundo moderno. Pero el concepto clave de Weber que funciona para limitar el impacto de Marx, o al menos para modificarlo seriamente, es la legitimidad. ¿Qué es lo que Weber dice sobre la legitimidad? Weber está interesado en el fundamento de la autoridad. ¿Por qué, se pregunta, los sujetos obedecen a quienes dan órdenes? Hay varias razones obvias, tales como la costumbre y el cálculo material de ventajas. Pero Weber afirma que no son suficientes para explicar lo común de la obediencia. Añade un tercer y crucial factor, la "creencia en la legitimidad" (Weber, 1974, p. 170) (10). En este punto, Weber esboza sus tres tipos puros de autoridad o dominación legítima: legitimidad basada en fundamentos racionales, legitimidad basada en fundamentos tradi-

cionales y legitimidad basada en fundamentos carismáticos. Pero, ya que para Weber la autoridad tradicional es la estructura del pasado y no de la modernidad, y ya que el carisma, no obstante la función importante que cumple en la realidad histórica y en el análisis weberiano, es esencialmente un fenómeno transitorio, que siempre a la larga se "rutiniza", nos quedamos con la "autoridad racional-legal" como el "tipo específicamente moderno de administración" (Weber, 1974, p.175).

La imagen que Weber nos ofrece es la de que la autoridad es administrada por un equipo, una burocracia, que es "desinteresada", en el sentido de que no tiene partido tomado *a priori*, ya sea frente a los sujetos o frente al Estado. Se dice que la burocracia es "imparcial", es decir, que toma sus decisiones según la ley, razón por la cual esta autoridad es denominada racional-legal por Weber. Ciertamente, Weber admite que, en la práctica, la situación es un poco más complicada (11) . Sin embargo, si ahora simplificamos a Weber, tenemos una explicación razonable para el hecho de que los Estados sean usualmente ordenados, es decir, que las autoridades sean generalmente aceptadas y obedecidas, más o menos o hasta cierto grado.

(10) "En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella intereses *materiales*, tanto en ésta como en cualquier otra relación. Pero la costumbre y la *situación de intereses*, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*. De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su "legitimidad". Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto del tipo de obediencia, como del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como del carácter que toma el ejercicio de la dominación" (Weber, 1974, p. 170).

(11) "Pero en general es válido lo siguiente: el fundamento de toda dominación, y por consiguiente de *toda* obediencia, es una *creencia*: creencia en el "prestigio" del que manda o de los que mandan. En el caso de la dominación "legal" *nunca* es puramente legal, sino que la creencia de la legalidad se ha hecho ya un hábito y está, por tanto, tradicionalmente condicionada –la ruptura de la tradición puede aniquilarla. Y es también carismática en el sentido negativo: de que los fracasos, notoriamente insistentes de todo gobierno en proceso de descomposición quiebran su prestigio y dejan maduros los tiempos para revoluciones carismáticas" (Weber, 1974, p. 211).

Denominaremos a esto Axioma nº 3, que puede ser enunciado del siguiente modo: *En la medida en que los grupos/Estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basados en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo.*

Lo que he estado tratando de argumentar es que la cultura de la sociología, que todos compartimos, pero que fue más fuerte en el período de 1945-1970, contiene tres proposiciones simples: la realidad de los hechos sociales, la perennidad del conflicto social, la existencia de mecanismos de legitimación para contener el conflicto, que conforman una base mínima coherente para el estudio de la realidad social. He intentado demostrar el modo en que cada una de las tres proposiciones fue derivada de uno de los tres pensadores formativos: Durkheim, Marx y Weber, y alego que por eso es que repetimos la letanía de que esta tríada representa a la "sociología clásica". De nuevo, reitero, este conjunto de axiomas no es un modo sofisticado y mucho menos adecuado de percibir la realidad social. Es un punto de partida, que la mayoría de nosotros ha internalizado y que opera principalmente en el nivel de las premisas no cuestionadas que son asumidas más que debatidas. Esto es lo que denominaré "la cultura de la sociología". Este, a mi modo de ver, es nuestro legado esencial. Pero de nuevo repito que es el legado de un constructo intelectual que es de reciente data, y si bien este legado es vigoroso, también es frágil.

II.
Los desafíos

Les presentaré seis desafíos que en mi opinión plantean preguntas muy serias acerca de la serie de axiomas que he denominado "la cultura de la sociología". Los presentaré en el orden con el que empezaron a tener impacto sobre el mundo de la sociología, y más generalmente sobre la ciencia social, lo cual sucedió a veces mucho después de que fueran escritos. Quiero insistir desde el principio en que son desafíos, no verdades. Los desafíos son serios si hacen demandas creíbles a los

estudiosos para reexaminar sus premisas. Una vez que aceptemos que los retos son serios, podemos vernos estimulados a reformular las premisas, de modo que las hagan menos vulnerables a los retos. O tal vez nos vemos obligados a abandonar las premisas, o al menos a revisarlas drásticamente. Un desafío es entonces parte de un proceso, el inicio y no el final del proceso.

El primer reto que quiero presentar lo asocio con Sigmund Freud. Esto tal vez pueda parecer sorprendente. Por un lado, Freud fue un contemporáneo de Durkheim y Weber, no alguien que vino significativamente después. Por otro lado, Freud ha sido de hecho ampliamente incorporado a la cultura de la sociología. La topología de Freud de la psiquis –el ello, el yo y el superyo– por mucho tiempo ha sido algo que usamos para proporcionar las variables intermedias que explican cómo los hechos sociales de Durkheim son internalizados dentro de las conciencias individuales. Puede que no todos usemos el lenguaje exacto de Freud, pero la idea básica está allí. En cierto sentido, la psicología de Freud es parte de nuestras suposiciones colectivas.

Sin embargo, en este momento no me interesa la psicología de Freud sino su sociología. Aquí solemos discutir algunas obras importantes, tales como *El malestar en la cultura*, y ciertamente son importantes. Pero existe la tendencia a ignorar las implicaciones sociológicas de sus modos de diagnóstico y terapia. Deseo discutir lo que considero es el reto implícito de Freud al concepto mismo de racionalidad. Durkheim se denominó a sí mismo racionalista. Weber hizo de la legitimación racional-legal el centro de su análisis de la autoridad. Y Marx se dedicó a buscar lo que llamaba el socialismo científico (es decir, racional). Todos nuestros pensadores formativos eran hijos del iluminismo, incluso cuando, como en el caso de Weber, planteaban interrogantes pesimistas sobre hacia dónde nos dirigíamos. (Pero la Primera Guerra Mundial causó mucho pesimismo en la mayoría de los intelectuales europeos).

Freud de ningún modo era un extraño a esta tradición. De hecho, ¿a qué se dedicó al fin y al cabo? Le dijo al mundo, y en particular al mundo médico, que el comportamiento que nos parece extraño e irracional es de hecho explicable si uno logra comprender que gran parte de la mente del individuo opera a un nivel que Freud llamó el

inconsciente. El inconsciente, por definición, no puede ser escuchado o visto, incluso por el individuo mismo, pero –dijo Freud– hay modos indirectos de saber lo que sucede en el inconsciente. Su primera obra importante, *La interpretación de los sueños* (1900), trató precisamente este tema. Freud dijo que los sueños revelan lo que el yo está reprimiendo en el inconsciente (12). Los sueños no son la única herramienta analítica que tenemos a nuestra disposición. Toda la terapia psicoanalítica en su conjunto, la llamada cura discursiva, fue desarrollada como una serie de prácticas que podían ayudar tanto al analista y al analizado a cobrar conocimiento de lo que sucedía en el inconsciente (13). El método está esencialmente derivado de las creencias iluministas. Refleja la visión de que una mayor conciencia podría conducir a una mejor toma de decisiones, esto es: un comportamiento más racional. Pero el camino hacia este comportamiento más racional pasa por el reconocimiento de que el llamado comportamiento neurótico es realmente "racional", una vez que uno comprende lo que el individuo intenta lograr mediante la conducta y, por ende, la razón por la que ocurre. La conducta puede ser menos que óptima en la opinión del analista, pero no por ello es irracional.

En la historia de la práctica psicoanalítica, Freud y los primeros analistas trataron de manera exclusiva, o al menos principalmente, adultos neuróticos. Pero siguiendo la lógica de la expansión organizacional, analistas subsiguientes se aprestaron a analizar niños y hasta infantes que aún no habían llegado a la edad de hablar. Otros más comenzaron a hallar modos de tratar con psicóticos, es decir, con personas presumiblemente más allá de la capacidad para entrar de

---

(12) "El psicoanálisis nos ha enseñado que la esencia del proceso de la represión no consiste en cancelar, en aniquilar una representación representante de la pulsión, sino en impedirle que devenga conciente" (Freud, 1976/XIV, p. 161).

(13) "Una ganancia de sentido y de coherencia es un motivo que nos autoriza plenamente a ir más allá de la experiencia directa (...) Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que ésta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece" (Freud, 1976/XIV, pp. 163 y 167).

frente en una discusión racional. Freud mismo tiene algunas cosas interesantes que decir sobre los neuróticos agudos y los psicóticos. Al discutir lo que Freud llama la "metapsicología de la represión", él indica las múltiples formas que puede asumir la represión, las diversas neurosis de transferencia. Por ejemplo, en la histeria ansiosa, puede haber al principio un retiro ante el impulso y una huida hacia una representación sustitutiva, un desplazamiento. Pero entonces la persona siente la necesidad de "inhibir (...) el desarrollo de la ansiedad que surge del sustituto". Freud nota entonces que "a raíz de cada acrecimiento de la moción pulsional, la muralla protectora que rodea a la representación sustitutiva debe ser trasladada un tramo más allá" (Freud, 1976, p. 180). En este punto, la fobia se vuelve aún más complicada y desemboca en intentos adicionales de huida (14).

Lo que se está describiendo aquí es un interesante proceso social. Algo ha causado ansiedad. El individuo busca evitar las consecuencias y los sentimientos negativos mediante un dispositivo represivo. Esto logra aliviar la ansiedad, pero a un precio. Freud sugiere que el precio es demasiado elevado (¿o es que tal vez podría ser demasiado elevado?). Lo que el psicoanalista presumiblemente está tratando de hacer es ayudar al individuo a enfrentar lo que está causando la ansiedad y, a continuación, ser capaz de aliviar el dolor a un precio menor. De modo que el individuo está tratando racionalmente de reducir el dolor. Y el psicoanalista está tratando de conducir al paciente a percibir que podría haber un mejor modo (¿un modo más racional?) para reducir el dolor.

¿Tiene el analista razón? ¿Es el modo nuevo uno más racional de aliviar el dolor? Freud concluye esta discusión del inconsciente al volverse a situaciones más difíciles aún. Freud nos exhorta a que

---

(14) "El yo se comporta como si el peligro del desarrollo de angustia no le amenazase desde una moción pulsional, sino desde una percepción, y por eso puede reaccionar contra ese peligro externo con intentos de huida: las evitaciones fóbicas. Algo se logra con esto de la represión; de algún modo puede ponerse dique al desprendimiento de angustia, aunque sólo a costa de graves sacrificios en materia de libertad personal. En general, los intentos de huida frente a las exigencias pulsionales son infructuosos, y el resultado de la huida fóbica sigue siendo, a pesar de todo, insatisfactorio" (Freud, 1976, p. 181).

veamos "que ese intento de huida, esa huida de parte del yo, se pone en obra en las neurosis narcisistas de manera mucho más radical y profunda" (Freud, 1976/XIV, p. 200). Pero aun aquí, en lo que Freud considera una patología aguda, todavía lo percibe como la misma búsqueda, la misma búsqueda racional por reducir el dolor.

Freud está muy consciente de los límites del papel del analista. En *El yo y el ello*, advierte claramente contra la tentación de jugar al "profeta, salvador y redentor" (15). Freud manifiesta un sentido similar de advertencia en *El malestar en la cultura*. Está discutiendo la imposibilidad de cumplir nuestra tarea necesaria de tratar de ser felices. Dice: "No hay regla dorada que se aplique a todos: cada hombre debe averiguar por sí mismo en qué modo particular puede salvarse" (Freud, 1976/XXI, p. 89). Añade que las opciones llevadas a un extremo conducen a peligros y huidas hacia la neurosis, y concluye que: "El hombre que ve su búsqueda de la felicidad acabar en la nada en años posteriores puede aún hallar consuelo en la descarga de placer que brinda la intoxicación crónica; o puede embarcarse en el intento desesperado de rebelión aparente en una psicosis" (Freud, 1976/XXI, p. 94).

Me impresionan varias cosas en estos pasajes de Freud. Las patologías que él observa en el paciente son descritas como huidas del peligro. Recalco de nuevo cuán racional es huir del peligro. De hecho, incluso la huida aparentemente más irracional de todas, aquella hacia la psicosis, está descrita como "un intento desesperado de rebelión",

(15) "No es fácil para el analista luchar contra el obstáculo del sentimiento inconciente de culpa. De manera directa no se puede hacer nada; e indirectamente, nada más que poner poco a poco en descubierto sus fundamentos reprimidos inconcientemente, con lo cual va mudándose en un sentimiento conciente de culpa. (...) Depende primariamente de la intensidad del sentimiento de culpa; muchas veces la terapia no puede oponerle una fuerza contraria de igual orden de magnitiud. Quizá también dependa de que la persona del analista se preste a que el enfermo la ponga en el lugar de su ideal del yo, lo que trae consigo la tentación de desempeñar frente al enfermo el papel de profeta, salvador de almas, redentor. Puesto que las reglas del análisis desechan de manera terminante semejante uso de la personalidad médica, es honesto admitir que aquí tropezamos con una nueva barrera para el efecto del análisis, que no está destinado a imposibilitar las reacciones patológicas, sino a procurar al yo del enfermo la *libertad* de decidir en un sentido o en otro" (Freud, 1976/XIX, p. 51).

como si la persona tuviera poca alternativa. Desesperado, intentó la psicosis. Y finalmente, lo que el analista puede hacer tiene un límite, no sólo porque no es, no puede ser, un profeta, sino también porque "cada hombre debe averiguar por sí mismo de qué modo particular puede salvarse".

No estamos en un congreso de psicoanalistas. No he planteado estos asuntos para discutir ya sea el funcionamiento de la psiquis ni las modalidades de tratamiento psiquiátrico. He introducido estos pasajes de Freud debido a la luz que arrojan sobre nuestra subyacente presuposición de racionalidad. Algo puede ser descrito como racional sólo si hay otras cosas que pueden ser descritas como irracionales. Freud entró en el ámbito de lo que era aceptado socialmente como conducta irracional y neurótica. Su aproximación fue descubrir la racionalidad subyacente de esta conducta aparentemente irracional. Siguió hacia adelante a lo más irracional, lo psicótico, y halló allí una explicación que podemos llamar racional, una vez más la huida ante el peligro. Por supuesto, el psicoanálisis se basa en la presuposición de que hay modos mejores y menos buenos de enfrentar el peligro. Las diferentes respuestas del individuo cobran precios diferentes, para usar la metáfora económica de Freud.

Al proseguir hasta el final, sin embargo, la lógica de la búsqueda de la explicación racional de lo aparentemente irracional, Freud nos llevó por un camino cuya conclusión lógica es que nada es irracional desde el punto de vista del actor. ¿Y quién es cualquier externo para decir que él tiene la razón y el paciente se equivoca? Freud es cuidadoso en cuanto a cuán lejos debería ir el analista en la imposición de sus prioridades sobre el paciente. "Cada hombre debe averiguar por sí mismo de qué modo particular puede salvarse". Pero si nada es irracional, visto desde el punto de vista de otra persona, ¿de dónde provienen las alabanzas a la modernidad, a la civilización, a la racionalidad? Este es un desafío tan profundo que yo argumentaría que ni siquiera hemos empezado a enfrentarlo. La única conclusión consistente que podemos sacar es que no existe tal cosa como la racionalidad formal; o más bien que, para decidir lo que es formalmente racional, uno debe necesariamente descifrar hasta el más mínimo detalle de complejidad y especificidad el final que se propone, en cuyo

caso todo depende del punto de vista y del balance de preocupaciones del actor. En este sentido, el posmodernismo en sus versiones más radicales y solipsistas retoma esta premisa freudiana hasta su destino final, y, obsérvese, sin darle a Freud el más mínimo crédito en este proceso, probablemente porque no están conscientes del origen cultural de sus afirmaciones. Pero, por supuesto, semejantes posmodernistas no están asumiendo el reto freudiano como un reto sino como una verdad universal eterna, la más grande de las grandes narrativas y, con este tipo de autocontradicción, esta posición extrema se autodestruye.

A la luz del reto de Freud, algunos han reaccionado con alegría y se han vuelto solipsistas, y otros han retrocedido a repetir la letanía de la racionalidad. No podemos darnos el lujo de hacer ninguna de estas dos cosas. El reto de Freud a la operacionalidad misma del concepto de racionalidad formal nos obliga a tomar más en serio el concepto weberiano complementario de racionalidad material, y a analizarlo con mayor profundidad de lo que Weber mismo estaba dispuesto a hacer. Lo que Freud retó, lo que de hecho tal vez ha destruido, es la utilidad del concepto de racionalidad *formal*. ¿Puede haber algo semejante a una racionalidad formal abstracta? La racionalidad formal es siempre la racionalidad formal de alguien. ¿Cómo puede haber entonces una racionalidad formal universal? La racionalidad formal suele presentarse usualmente como la utilización de los medios más eficientes para lograr un fin. Pero los fines no son tan fáciles de definir. Nos invitan a hacer una "descripción gruesa" geertziana. Y una vez concedido eso, como insinúa Freud, todo el mundo es formalmente racional. La racionalidad *material* es precisamente el intento de lidiar con esta subjetividad irreductible y sugerir que a pesar de ello podemos hacer escogencias inteligentes y dotadas de sentido, escogencias sociales. Regresaré a este tema.

El segundo reto que quiero tratar es el reto al eurocentrismo. Este está ampliamente difundido. Rara vez se lo mencionaba desde hace treinta años. Una de las primeras personas en plantear este asunto públicamente entre nosotros fue Anouar Abdel-Malek, cuya denuncia del "Orientalismo" (1963) se adelanta a la de Edward Said por más de una década. Es un estudioso que ha dedicado su obra vital a sugerir lo

que ha llamado un "proyecto civilizacional alternativo" (1981, p. xii). Quisiera discutir lo que él ha argumentado, particularmente en *Social Dialectics* (1981). Escojo discutir su obra porque Abdel-Malek va más allá de una mera denuncia de las fechorías de Occidente hacia una exploración de las alternativas. Abdel-Malek comienza con la presuposición de que, en la realidad geopolítica transformada, "el universalismo [p]repostulado, como receta, simplemente no funciona" (16). Para llegar a lo que Abdel-Malek percibe como una "teoría social significativa" (1981, p. 43), sugiere que empleemos un comparativismo no reduccionista que compare lo que ve como un mundo conformado por tres círculos entretejidos: civilizaciones, áreas culturales y naciones (o "formaciones nacionales"). Para él, sólo existen dos "civilizaciones", la indoaria y la china. Cada una contiene múltiples áreas culturales. La indoaria contiene la antigüedad egipcia, la antigüedad greco-romana, Europa, Norteamérica, Africa subsahariana, las zonas islámicas tanto árabes como persas y partes importantes de América Latina. La civilización china contiene a la China propiamente dicha, Japón, el sureste asiático, el subcontinente indio, Oceanía y la zona islámica asiática.

Si el factor clave para Abdel-Malek es la "civilización", el concepto clave es "especificidad", y esto requiere, según sus propias palabras, añadir un "hilo geográfico" a lo histórico (Abdel-Malek, 1981, p. 97). Pero habiendo dicho esto, añade entonces que el problema central en

---

(16) "La inspiración inicial (...) yace y permanece hondamente enraizada en la transformación del mundo de nuestro tiempo, en la llegada a la contemporaneidad de Oriente, Asia y Africa, junto con América Latina (...) La dificultad central que enfrenta la teoría social en el momento de Yalta, el clímax de la hegemonía occidental, era cómo generar modos y medios de abordar culturas y sociedad hasta entonces marginadas que pertenecían a moldes civilizacionales no occidentales. El universalismo prepostulado, como receta, simplemente no iba a funcionar. Ni era capaz de interpretar, desde adentro, las especificidades existentes, ni era aceptable para las tendencias formativas más importantes dentro de las escuelas nacionales de pensamiento y acción. (...) Una teoría social no temporal puede darse sólo en las producciones epistemológicas subjetivistas de los ideólogos profesionales, divorciados del mundo real concreto, de las dialécticas objetivas de las sociedades humanas en períodos y lugares históricos dados y de las influencias formativas geohistóricas que operaban en la parte oculta del iceberg" (Abdel-Malek, pp. Xi y xiii).

la teoría general y la epistemología es el de "profundizar y definir las relaciones entre el concepto del tiempo y la constelación de nociones que versan particularmente sobre la densidad del tiempo en el ámbito de las sociedades humanas" (Abdel-Malek, 1981, p. 156). Aunque uno puede comparar las civilizaciones en términos de producción, reproducción y poder social, la diferencia crucial está en las relaciones con la dimensión-tiempo, donde hallamos la mayor "densidad de especificidad manifiesta y explícita. Porque aquí estamos en el corazón mismo de la cultura y el pensamiento...". El se refiere a "la influencia central, constitutiva y omnipresente de la dimensión-tiempo, la profundidad del campo histórico" (Abdel-Malek, 1981, pp. 171-172).

El reto geográfico, por ende, se convierte en un concepto alternativo del tiempo. Recuérdese que, para Abdel-Malek, sólo hay dos "civilizaciones" en el sentido en que emplea el término, y por consiguiente sólo dos relaciones con la dimensión-tiempo. De un lado está la visión occidental del tiempo, una "visión operacional" que él retrotrae hasta Aristóteles, "el auge de la lógica formal, la hegemonía del pensamiento analítico", el tiempo como "una herramienta de acción, no como una concepción del lugar del hombre en la duración histórica..." (Abdel-Malek, 1981, p. 179). "En el otro lado del río", hallamos un concepto no analítico donde "el tiempo es el amo" y por consiguiente no puede ser "aprehendido como mercancía" (17). Concluye con un llamado a "una interacción dialéctica no antagonista mas contradictoria entre las dos orillas de nuestro río común" (Abdel-Malek, 1981, p. 185) (18). ¿Dónde nos deja esto? Nos deja con las dos orillas de un río compartido, de ningún modo la visión de Durkheim, Marx y Weber. Nos deja con especificidades irreducibles sobre las que no obstante podemos teorizar. Nos deja con un desafío civilizacional sobre la naturaleza del tiempo, un tema que ni siquiera era un tema para la cultura clásica de la sociología. Y esto nos conduce directamente al tercer desafío.

El tercer desafío también tiene que ver con el tiempo, no sobre dos visiones del tiempo, sino sobre las múltiples realidades del tiempo, sobre la construcción social del tiempo. Puede que el tiempo sea el amo pero, si así es, en opinión de Fernand Braudel es a la vez un amo

que hemos construido nosotros mismos, y sin embargo uno que es difícil de resistir. Braudel argumenta que en realidad hay *cuatro* tipos distintos de tiempo social, pero que, en el siglo XIX y gran parte del XX, la mayoría abrumadora de los científicos sociales percibieron sólo *dos* de ellos. Por un lado, había aquéllos que consideraban que el tiempo estaba esencialmente compuesto por una secuencia de eventos, lo que Paul Lacombe había denominado "*l'histoire événementielle*" ("historia episódica"). Según esta visión, el tiempo era el equivalente de una línea euclidiana que contenía un número infinito de puntos. Estos puntos eran "episodios-eventos" colocados según una secuencia diacrónica. Esto, por supuesto, concuerda con la antigua visión de que todo está continuamente cambiando a cada momento, que la explicación es secuencial y que la experiencia es irrepetible. Está en la base de lo que llamamos la historiografía idiográfica, pero también en la del empirismo ateórico, ambas corrientes ampliamente difundidas en la ciencia social moderna.

La visión alternativa del tiempo grandemente aceptada es que los

(17) "En el otro lado del río, las concepciones del Oriente se estructuraron a través de un proceso diferente realizado en un ambiente totalmente diferente.

Si estudiamos la constitución histórico-geográfica de las naciones y sociedades de Oriente –Asia, alrededor de China; el área islámica en África y Asia– se volverá inmediatamente evidente que tenemos ante nosotros las sociedades de formaciones socioeconómicas sedentarias y estables más antiguas de la historia de la humanidad. Un grupo de sociedades llegó a establecerse alrededor de los ríos principales, frente a amplias aperturas al océano y al mar, lo cual permitió que grupos pastorales avanzaran hacia un modo de producción y existencia social más estable, agrícola y sedentario (...) Lo crucial aquí es tener presente la relevancia de la 'durabilidad', del 'mantenimiento social' a lo largo de siglos y milenios para estos elementos básicos objetivos (...).

El tiempo es el amo. Por ende, la concepción del tiempo puede decirse que se desarrolló como una visión no analítica, como una concepción unitaria, simbiótica, unificada y unificante. El hombre ya no podía 'tener' o 'carecer' de tiempo; el tiempo, amo de la existencia, no podía ser aprehendido como una mercancía. Por el contrario, el hombre estaba determinado y dominado por el tiempo" (Abdel-Malek, 1981, pp. 180-181).

(18) Abdel-Malek no está rechazando la totalidad de la modernidad occidental. De hecho, añade esta advertencia a Oriente en su enfrentamiento con Occidente: "Si Oriente desea convertirse en amo de su propio destino, haría bien en ponderar el viejo decir de las artes marciales en Japón: 'No olvides que sólo aquél que conoce las cosas nuevas a la vez que conoce las cosas antiguas puede convertirse en un auténtico maestro'" (Abdel-Malek, 1981, p. 185).

procesos sociales no tienen tiempos, en el sentido de que lo que explica los eventos son reglas o teoremas que se aplican a lo largo y ancho del tiempo y del espació, incluso si en el momento presente no podemos esclarecer todas estas reglas. En el siglo XIX, a esta visión se aludía como "física social" en alusión a la mecánica newtoniana que proporcionaba el modelo de este tipo de análisis. Braudel se refirió a este concepto de tiempo como "*la très longue durée*" ("la muy larga duración", que no puede ser confundido con "*la longue durée*", "la larga duración"). Podríamos denominarlo el tiempo eterno. Braudel presentó a Claude Lévi-Strauss como ejemplo principal de este procedimiento, pero, por supuesto, el concepto ha sido ampliamente empleado por otros. De hecho, se podría decir que constituye el uso imperante dentro de la cultura de la sociología y lo que usualmente designamos cuando hablamos de "positivismo". Braudel mismo dice de esta variedad de tiempo social: "si existe, sólo puede ser el período de tiempo de los sabios" (Braudel, 1974, p. 95).

La objeción básica de Braudel a estos dos conceptos del tiempo es que ninguno de ellos toma al tiempo en serio. Braudel piensa que el tiempo eterno es un mito y que el tiempo episódico, el tiempo del suceso, es, en su famosa frase, "polvo". Sugiere que la realidad social de hecho ocurre principalmente en dos tipos distintos de tiempo que han sido en gran parte ignorados tanto por los historiadores idiográficos como por los científicos sociales nomotéticos. Denomina a estos tiempos los de la *longue durée* (larga duración), o tiempo estructural, largo pero no eterno, y el de la *conjoncture* (coyuntura), o tiempo cíclico, el tiempo de rango intermedio, el tiempo de ciclos "dentro" de estructuras. Ambos tiempos son constructos del analista, pero también son simultáneamente realidades sociales que restringen a los agentes. Ustedes piensen quizás que Durkheim, Marx y Weber no eran completamente resistentes a semejantes constructos braudelianos, y esto, hasta cierto punto, es verdad. Los tres fueron pensadores sofisticados y sutiles, y dijeron muchas cosas que hoy en día ignoramos a nuestro propio riesgo. Pero como los tres fueron incorporados a lo que estoy denominando la cultura de la sociología, no había ningún espacio para el tiempo socialmente-construido y, por ende, Braudel representa un reto fundamental a esa cultura.

Puesto que el reto del eurocentrismo nos obliga a ingresar en una geografía más compleja, de igual modo la protesta en contra de la ignorancia del tiempo social nos obliga a entrar en una perspectiva de tiempo mucho más larga de lo que habíamos estado acostumbrados a utilizar, pero siempre una, recuérdese, que es mucho menos que infinita. Sin duda, el surgimiento en la década de los setenta de lo que ahora llamamos la sociología histórica fue una respuesta, al menos en parte, al reto braudeliano, pero ha sido absorbida como una especialidad dentro de la sociología, y la exigencia implícita braudeliana para una mayor reconfiguración epistemológica ha sido resistida.

El cuarto reto viene desde afuera de la ciencia social. Ha llegado del surgimiento de un movimiento que en las ciencias naturales y las matemáticas se conoce hoy como estudios de complejidad. Hay numerosas figuras importantes en este movimiento. Me concentraré en el que en mi opinión formuló el reto más radicalmente, Ilya Prigogine. Sir John Maddox, el antiguo editor de *Nature*, advirtió la singular importancia de Prigogine y afirmó que la comunidad investigativa tiene con él una gran deuda "por su casi obstinada insistencia a lo largo de cuatro décadas en los problemas del no equilibrio y la complejidad" (1997). Prigogine es un premio Nobel en química, otorgado por su trabajo en las llamadas estructuras disipativas. Pero los dos conceptos clave que resumen su perspectiva son la "flecha del tiempo" y "el fin de las certezas" (19).

Ambos conceptos buscan refutar las presuposiciones más fundamentales de la mecánica newtoniana, las cuales Prigogine cree que sobrevivieron incluso a las revisiones necesitadas por la mecánica cuántica y la relatividad. Los conceptos no newtonianos de entropía y probabilidades ciertamente no son recientes. Estuvieron en la base de la química, tal como se desarrolló en el siglo XIX, y de hecho en cierto sentido justificaron la distinción entre física y química. Pero, desde el punto de vista de los físicos, el recurrir a semejantes conceptos

(19) *The End of Certainty* es el título dado a la traducción al inglés de su obra en 1997, pero el título original francés fue *La fin des certitudes* (1996); creo que esta forma plural es más adecuada para sus planteamientos.

indicaba la inferioridad intelectual de la química. La química era incompleta precisamente porque no era suficientemente determinista. Prigogine no sólo se niega a aceptar el mérito inferior de semejantes conceptos, sino que va mucho más lejos. Quiere argumentar que la física misma debe estar basada en ellos (20). Tiene la firme intención de herir al dragón en su línea de defensa más íntima, cuando afirma que la irreversibilidad, lejos de ser dañina, es una "fuente de orden" e "interpreta un papel constructivo fundamental en la naturaleza" (Prigogine, 1997, pp. 27-29) (21) . Prigogine deja bien claro que él no desea negar la validez de la física newtoniana. Trata con sistemas integrables y se sostiene dentro de su "ámbito de validez" (Prigogine,

---

(20) "El ejemplo por excelencia es la ley de Newton, que vincula fuerza y aceleración. Es sabido que la física newtoniana fue destronada en el siglo XX por la mecánica cuántica y la relatividad. Pero los rasgos fundamentales de la ley de Newton –su determinismo y simetría temporal– sobreviveron (...) Por supuesto que la mecánica cuántica ya no describe trayectorias sino funciones de onda, pero su ecuación de base, la ecuación de Schrödinger, también es determinista y reversible. Las leyes de la naturaleza enunciadas por la física representan por lo tanto un conocimiento ideal que alcanza la certidumbre. Una vez establecidas las condiciones iniciales, todo está determinado. La naturaleza es un autómata que podemos controlar, por lo menos en principio. La novedad, la elección, la acción espontánea son apariencias relativas al punto de vista humano (...) La concepción de una naturaleza pasiva sujeta a leyes deterministas es una especificidad de Occidente. En China, o en Japón, "naturaleza" significa "lo que existe por sí mismo" (Prigogine, 1997, pp. 19-20).

Obsérvese aquí la similitud con la insistencia de Abdel-Malek en dos diferentes relaciones civilizacionales con la dimensión-tiempo.

(21) "Después de más de un siglo, durante el cual la física conoció mutaciones extraordinarias, la mayoría de los físicos presenta la interpretación de la irreversibilidad en cuanto aproximación como si fuera algo evidente.

(...) Esta interpretación –que implica que nuestra ignorancia y la tosquedad de nuestras descripciones serían responsables del segundo principio y en consecuencia de la flecha del tiempo– es insostenible. Nos obliga a concluir que el mundo parecería perfectamente simétrico en el tiempo ante los ojos de un observador bien informado (como el demonio imaginado por Maxwell) capaz de observar los microestados.

(...) El punto de vista nuestro es diferente. En su formulación tradicional, las leyes de la física describen un mundo idealizado, estable, y no el mundo inestable y evolutivo, en el que vivimos. En primer lugar, nuestro rechazo de la banalización de la irreversibilidad ya no puede asociarse sólo a un aumento del desorden. Por el contrario, los desarrollos recientes de la física y de la química de no equilibrio muestran que la flecha del tiempo puede ser fuente de orden" (Prigogine, 1997, pp. 27-29).

1997, p. 30). Sin embargo, este ámbito es reducido, ya que los "sistemas integrables son la excepción" (Prigogine, 1997, p. 118) (22) . La mayoría de los sistemas "involucran tanto procesos deterministas (entre bifurcaciones) como procesos probabilísticos (en la escogencia de los ramales)" (Prigogine, 1997, p. 75), y los dos procesos juntos crean una dimensión histórica que registra las sucesivas escogencias.

No estamos en un congreso de psicoanalistas, tampoco estamos en un congreso de físicos. Si planteo este reto entre nosotros, se debe en gran parte a que, como hemos estado tan acostumbrados a asumir que la mecánica newtoniana representaba un modelo epistemológico que debíamos emular, es entonces importante reconocer que este modelo epistemológico está enfrentado a un desafío severo dentro de la misma cultura que le dio origen. Pero, más importante aún, se debe a que este replanteamiento de la dinámica invierte completamente la relación de la ciencia social con la ciencia natural. Prigogine nos recuerda la afirmación de Freud de que la humanidad ha conocido tres heridas sucesivas a su orgullo: cuando Copérnico demostró que la tierra no era el centro del sistema planetario; cuando Darwin demostró que los seres humanos eran una especie animal; y cuando él, Freud, demostró que nuestra actividad consciente está controlada por nuestro inconsciente. A esto Prigogine añade: "La actividad creativa e innovadora, no es ajena a la naturaleza. Se la puede considerar una ampliación e intensificación de rasgos ya presentes en el mundo físico, que el descubrimiento de los procesos alejados del equilibrio nos ha enseñado a descifrar" (Prigogine, 1997, p. 78). Obsérvese lo que él ha hecho aquí. Prigogine ha reunido la ciencia social y la ciencia natural, no bajo la suposición decimonónica de que la actividad humana puede ser vista simplemente como una variante de otra actividad física, sino bajo

(22) "Nuestra posición es que la mecánica clásica está incompleta porque no incluye los procesos irreversibles asociados con un aumento de entropía. Para incluir estos procesos dentro de su planteamiento, debemos incorporar la inestabilidad y la no integrabilidad. Recordemos también que los sistemas integrables son la excepción. La mayoría de los sistemas dinámicos (empezando por el sistema de tres-cuerpos), son no integrables" (Prigogine, 1997, p. 118).

el fundamento invertido de que la actividad física puede ser vista como un proceso de creatividad e innovación. Esto seguramente es un desafío para nuestra cultura, tal y como ha sido practicada. Más aún, Prigogine también discute el tema de la racionalidad que aquí hemos planteado. Aboga por un "regreso al realismo" que no es un "regreso al determinismo" (Prigogine, 1997, p. 145) (23) . La racionalidad que es realista es precisamente la racionalidad que Weber denominaba "material", es decir, la racionalidad que es resultado de la escogencia realista (24) .

El quinto desafío que quiero discutir es el feminismo. Las feministas le dicen al mundo del conocimiento que ha estado prejuiciado de múltiples maneras. Ha ignorado a las mujeres como sujetos del destino humano. Ha excluido a las mujeres como estudiantes de las realidades sociales. Ha utilizado presuposiciones *a priori* sobre las diferencias sexuales que no se basan en investigaciones realistas. Ha

---

(23) "El retorno al realismo propio de nuestro enfoque no es un retorno al determinismo (...). El azar, o la probabilidad, no es ya un modo conveniente de aceptar la ignorancia, sino más bien parte de una nueva y expandida racionalidad.
(...) Al aceptar que el futuro no está determinado, llegamos al fin de las certezas. ¿Es esto acaso una admisión de derrota para la mente humana? Por el contrario, creemos que lo opuesto es verdad.
(...) El tiempo y la realidad están irreduciblemente ligados. Negar el tiempo puede ser o un consuelo o un triunfo de la razón humana. Siempre es una negación de la realidad (...) Lo que hemos intentado seguir es efectivamente un camino estrecho [Nota de I. Wallerstein: escuchen las palabras: un camino estrecho] entre dos concepciones que ambas llevan a la alienación: un mundo regido por leyes deterministas, que no deja ningún espacio a la novedad, y un mundo regido por un Dios que juega a los dados, donde todo es absurdo, sin causa e incomprensible" (Prigogine, 1997, pp. 145, 155, 183, 187-188).

(24) Es interesante en este punto regresar a Braudel para ver cómo sus planteamientos, escritos tres décadas atrás, emplean un lenguaje muy similar al de Prigogine. Él desea describir sus intentos por mezclar "unidad y diversidad dentro de las ciencias sociales" mediante un término que dice tomar prestado de sus colegas polacos, el de "estudios complejos" (Braudel, 1980b, p. 67). Describe la *histoire événementielle*, la que considera que es polvo, como historia "lineal" (Braudel, 1980b, p. 67). Nos dice que acojamos la visión de Gurvitch de la sociedad global, en un modelo que nos recuerda las bifurcaciones: "[Gurvitch] ve el futuro de ambas [la Edad Media en Occidente y nuestra sociedad contemporánea] como dudando entre diversos destinos diferentes, los cuales son radicalmente diferentes, y esto me parece una evaluación razonable de la variedad de la vida misma; el futuro no es un camino único. De modo que debemos renunciar a lo lineal" (Braudel, 1980a, p. 200).

ignorado el punto de vista de las mujeres (25). Todas estas acusaciones me parecen justas en los términos del registro histórico. Y el movimiento feminista, dentro de la sociología y en el ámbito más amplio del mundo del conocimiento social, ha tenido algún impacto en décadas recientes en rectificar estos prejuicios, aunque por supuesto falta mucho por recorrer antes de que estos temas se vuelvan no temas (26). Sin embargo, en todo este aspecto del trabajo de las feministas, ellas no han estado retando a la cultura de la sociología. Más bien la han estado utilizando y afirmando que la mayoría de los sociólogos (y más generalmente los científicos sociales) no han respetado las reglas mismas que establecieron para la práctica de la ciencia social.

Esto sin duda es algo importante que había que hacer. Pero pienso que hay algo aún más importante, en lo cual las feministas de manera muy definitiva han estado retando a la cultura de la sociología. Ha sido la afirmación de que ha habido un prejuicio machista no sólo en el ámbito del conocimiento social (donde, por así decirlo, habría sido teóricamente previsible), sino también en el ámbito del conocimiento del mundo natural (donde en teoría no debería haber existido). Con esta afirmación han atacado la legitimidad del alegato a favor de la objetividad en su *sancta sanctorum*, un alegato central para la cultura clásica de la sociología. Así Prigogine no estaba satisfecho con que se permitiera que la química fuera una excepción al determinismo de la física, sino que ha insistido en que la física no es y no puede ser determinista, del mismo modo las feministas no están satisfechas con tener el conocimiento social definido como un ámbito en el que los

---

(25) Cito dos afirmaciones resumidas sobre en qué consiste la labor académica feminista. Constance Jordan (1990, p. 1): "La labor académica feminista se basa en la presuposición de que las mujeres han experimentado la vida de un modo diferente a los hombres y que esa diferencia vale la pena ser estudiada". Joan Kelly (1984, p. 1) escribe: "La historia de las mujeres tiene una meta dual: devolver las mujeres a la historia y devolver la historia a las mujeres".

(26) Véase a Joan Kelly de nuevo (1984, p. 1): "Al buscar añadir a las mujeres a los fundamentos [verificar] del conocimiento histórico, la historia de las mujeres ha revitalizado a la teoría, porque ha conmocionado las concepciones del estudio histórico. Lo ha hecho al volver problemáticas tres de las preocupaciones básicas del pensamiento histórico: (1) periodización, (2) categorías de análisis social y (3) teorías de cambio social".

prejuicios sociales son de esperar (aunque indeseables); insisten en que esto se aplica de igual modo al conocimiento de los fenómenos naturales. Abordaré este tema mediante la discusión sostenida por algunas académicas feministas cuyos antecedentes (es decir, su formación inicial) se hallan en las ciencias naturales y quienes por ende son capaces de tratar el asunto con el conocimiento técnico necesario, la formación en y la simpatía por las ciencias naturales.

Las tres que he escogido son Evelyn Fox Keller, entrenada como biofísico matemático; Donna J. Haraway, entrenada como biólogo homínido; y Vandana Shiva, entrenada como físico teórico. Keller relata su caída en cuenta hacia mediados de los años setenta de que lo que hasta entonces le había parecido una pregunta evidentemente absurda repentinamente asumió precedencia en su jerarquía intelectual: "¿Cuánto de la naturaleza de la ciencia está involucrado con la idea de la masculinidad y qué significado tendría para la ciencia si fuera de otro modo?". Luego indica cómo responderá a esta pregunta: "Mi tema... [consiste en] cómo la construcción de hombres y mujeres [en el imaginario social, nota de los Eds.] ha afectado la construcción de la ciencia". Hasta aquí, no nos hemos alejado aún de la sociología del conocimiento o de la sociología de la ciencia. Y Keller dice correctamente que plantear la pregunta sólo de este modo resultará en un impacto "marginal" a lo sumo sobre la cul-tura de la ciencia natural. Lo que tiene que demostrarse es que el género afecta la "producción de la teoría científica" (Keller, 1985, pp. 3-5).

¿Es esto factible? Keller mira hacia la variable intermedia de las psiquis de los científicos. Ella habla de la "dinámica intrapersonal de la 'la escogencia de la teoría'" (Keller, 1985, p. 10) (27). Keller no tiene ninguna dificultad en demostrar que los fundadores de la ciencia baconiana imbuyeron su obra con metáforas masculinistas que involucraban un dominio y una subyugación viriles de la naturaleza, y que el alegato de los científicos de ser diferentes de los filósofos naturales basándose en que sólo los científicos renuncian a la proyección de la subjetividad, simplemente no resiste la prueba del análisis (28). Keller, por ende, observa "androcentrismo" en la ciencia, pero se niega a sacar la conclusión ya sea de rechazar la ciencia *per se* ni de pedir la creación de una llamada ciencia radicalmente diferente. Más

bien, dice: "Mi visión de la ciencia –y de las posibilidades de al menos de una criba de lo cognitivo de lo ideológico– es más optimista. En concordancia con ello, la finalidad de estos ensayos es más exigente: es la reclamación, desde adentro de la ciencia, de la ciencia como un proyecto humano más bien que machista, y la renuncia a la división entre trabajo emocional e intelectual que mantiene a la ciencia como ámbito masculino" (Keller, 1985, p. 178).

Donna Haraway comienza desde sus preocupaciones como biólogo homínido y ataca los dos intentos un tanto diferentes de R.M. Yerkes y E.O. Wilson por transformar la biología "de una ciencia de los organismos sexuales en una de grupos que se reproducen genéticamente" (Haraway, 1991, p. 45). El objetivo de ambas teorías, según ella, es la ingeniería humana, en dos formas sucesivamente distintas donde las diferencias reflejan cambios en el mundo social más

---

(27) "Leer las leyes naturales por su contenido personal revela la inversión personal que los científicos hacen en el impersonalismo; el anonimato de la imagen que producen se revela a sí misma como una especie de firma (...) La atención a la dinámica intrapersonal de la 'teoría de la escogencia' ilumina algunos de los medios más sutiles por medio de los cuales la ideología se manifiesta en la ciencia –incluso ante las mejores intenciones de los científicos.
(...) El hecho de que la Ley de Boyle no esté equivocada no debe, sin embargo, ser olvidado. Cualquier crítica efectiva de la ciencia necesita tener en cuenta los indudables éxitos de la ciencia al igual que los compromisos que han hecho posibles tales éxitos.
(...) La Ley de Boyle sí nos brinda una descripción confiable, (...) [una] que resista las pruebas de la replicabilidad experimental y la coherencia lógica. Pero se tiene que reconocer que es una afirmación sobre una serie particular de fenómenos, prescritos para satisfacer ciertos intereses particulares y descritos de acuerdo a ciertos criterios de común acuerdo tanto sobre la confiabilidad como la utilidad. Los juicios sobre cuáles fenómenos vale la pena estudiar, cuáles tipos de datos son significativos –al igual que cuáles descripciones (o teorías) de esos fenómenos son los más adecuados, satisfactorios, útiles e incluso confiables– dependen críticamente de las prácticas sociales, lingüísticas y científicas de los juicios en cuestión.
(...) Los científicos en cada disciplina viven y trabajan con presuposiciones que parecen constantes (...) pero que de hecho son variables y, dado el estímulo adecuado, están sujetas a cambio. Semejantes parroquialismos (...) sólo pueden ser percibidos a través del lente de la diferencia, al salirse de la comunidad" (Keller, 1985, pp. 10-12).

(28) "Es una tesis de este libro que la ideología de la ciencia moderna, junto con su innegable éxito, lleva dentro de sí su propia forma de proyección: la proyección de desinterés, de autonomía, de alienación. Mi argumento no es simplemente que el sueño de una ciencia completamente objetiva es en principio imposible de realizar, sino que contiene precisamente lo que rechaza: los rasgos vívidos de una autoimagen refleja" (Keller, 1985, p. 70).

amplio. A las dos teorías dirige la misma pregunta: ¿ingeniería humana de acuerdo con los intereses de quién? Denomina su trabajo uno "sobre la invención y reinvención de la naturaleza –tal vez el área más central para la esperanza, opresión y contestación para los habitantes del planeta tierra durante nuestros tiempos" (Haraway, 1991, p. 1). Ella insiste en que no está hablando de la naturaleza tal como es sino sobre las historias que nos relatan sobre la naturaleza y la experiencia, en cuyos relatos los biólogos interpretan un papel clave.

No intentaré reproducir aquí sus argumentos, solamente llamaré la atención sobre las conclusiones que ella desea extraer de esta crítica. Al igual que Keller, ella se niega a sacar de su crítica del "determinismo biológico" una visión exclusivamente "construccionista social" (véase Haraway, 1991, pp. 134-135). Más bien ve el desarrollo social del siglo XX como uno en el cual todos nos hemos vuelto "quimeras, híbridos de máquina y organismo teorizados y fabricados", que ella denomina organismos cibernéticos. Dice que el suyo es "un argumento a favor de *complacernos* en la confusión de las fronteras y a favor de *la responsabilidad* en construirlas" (Haraway, 1991, p. 150). Las rupturas de frontera que ella observa son los de humano y animal o humano más animal (u organismo) y máquina; de lo físico y lo no físico.

Ella advierte en contra de una "teoría universal, totalizante" que llama "un gran error que pierde la mayor parte de la realidad", pero también alega que "asumir responsabilidad por las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología implica negar una metafísica anticientífica, una demonología de la tecnología" (Haraway, 1991, p. 181) (29). El tema de la responsabilidad es central a este desafío. Ella rechaza el relativismo no en nombre de "visiones totalizantes" sino en nombre de "conocimientos parciales, ubicables y críticos que sostengan la posibilidad de redes de conexiones llamadas solidaridad en la política

(29) Para Haraway, esto "implica dedicarse a la labor cuidadosa de reconstruir las barreras de la vida cotidiana, en conexión parcial con los demás, en comunicación con todas nuestras partes (...) Éste es un sueño no de un lenguaje común sino de una heteroglosia heterodoxa y poderosa" (Haraway, 1991, p. 181).

y conversaciones compartidas en la epistemología" (Haraway, 1991, p. 191) (30).

La crítica de Vandana Shiva se enfoca menos en los métodos científicos propiamente dichos que en las implicaciones políticas que se sacan de la posición de la ciencia en la jerarquía cultural. Ella habla como una mujer del Sur y por ende su crítica entronca con la de Abdel-Malek (31). Ella opone a la idea del "imperio del hombre sobre la naturaleza" el concepto de "democracia de todo tipo de vida", el cual según ella es la base de "la mayoría de las culturas no occidentales" (Shiva, 1993, p. 265). Ve la preservación de la biodiversidad y la preservación de la diversidad cultural humana como cosas íntimamente ligadas, y por consiguiente está muy preocupada por las consecuencias de la revolución biotecnológica contemporánea (32).

Me impresionan dos constantes en el reto tal como lo plantean Keller, Haraway y Shiva. Una es que la crítica de la ciencia natural tal y como ha sido practicada nunca se traduce en un rechazo de la ciencia como actividad cognitiva sino más bien en un análisis científico del conocimiento y la práctica científicos. En segundo lugar, la crítica de la ciencia natural tal como ha sido practicada conduce a un llamado

---

(30) Ella concluye que "los cuerpos como objetos del conocimiento son nódulos generativos materiales y semióticos. Sus *fronteras* se materializan en la interacción social. Las fronteras se dibujan al cartografiar procesos; los 'objetos' no las preexisten en cuanto tales. Los objetos son proyectos de las fronteras. Pero las fronteras se desplazan desde adentro; las fronteras son muy huidizas. Lo que las fronteras contienen provisionalmente permanece generativo, productivo de significados y cuerpos. Localizar (y visualizar) las fronteras es una práctica riesgosa.

La objetividad no está relacionada con el distanciamiento sino con la estructuración mutua y normalmente desigual, con la asunción de riesgos en un mundo donde 'nosotros' somos permanentemente mortales, es decir, desprovistos de control 'final'" (Haraway, 1991, pp. 200-201).

(31) "La Carga del Hombre Blanco se está volviendo progresivamente más pesada para el mundo y especialmente para el Sur. Los últimos 500 años de historia revelan que cada vez que una relación de colonización se ha establecido dentro el Norte y la naturaleza y los pueblos fuera del Norte, los hombres y la sociedad colonizadora han asumido una posición de superioridad y, por ende, de responsabilidad por el futuro de la tierra y por otros pueblos y culturas. De la presunción de superioridad fluye la noción de la carga del hombre blanco. De la idea de la carga del hombre blanco fluye la realidad de las cargas impuestas por el hombre blanco sobre la naturaleza, las mujeres y otros. Por consiguiente, la descolonización del Sur está íntimamente ligada a la descolonización del Norte" (Shiva, 1993, p. 264).

hacia el juicio social responsable. Puede que ustedes opinen que el caso a favor del prejuicio sexual en la ciencia natural no ha quedado probado. Aquí pienso que Sandra Harding da la respuesta adecuada: "Por improbables que [los intentos de demostrar cómo las leyes naturales de Newton y Einstein podrían participar en la simbolización sexual] puedan sonar, no hay razón para considerarlos en principio incapaces de ser exitosos" (Harding, 1986, p. 47) (33). La frase clave es "en principio". Es sobre esta apelación al principio más básico de la ciencia, el sometimiento de toda afirmación a la verificación empírica, donde descansa el reto del feminismo a la ciencia. Mediante las dudas que arroja sobre la afirmación de que cualquier presuposición *a priori* de que el género es irrelevante para la práctica científica, el feminismo

(32) "Mientras que la ciencia misma es un producto de fuerzas sociales y tiene una agenda social determinada por aquéllos que pueden movilizar la producción científica, en tiempos actuales a la actividad científica le ha sido asignada la posición epistemológica privilegiada de ser social y políticamente neutral. De este modo la ciencia asume un carácter dual: ofrece soluciones tecnológicas para los problemas políticos y sociales, pero se absuelve y se distancia a sí misma de los nuevos problemas sociales y políticos que crea. (...) El asunto de volver visibles los lazos ocultos entre la tecnología científica y la sociedad y volver manifiestos y palpables los tipos de temas que se mantienen fuera de vista y sin mencionar está ligado con la relación entre el Norte y el Sur. A menos que y hasta que pueda haber responsabilidad social por las estructuras de tecnología y ciencia y los sistemas cuyas necesidades satisfacen, no puede haber ningún equilibrio y ninguna responsabilidad en los términos de las relaciones entre Norte y Sur. (...) Cuestionar la omnipotencia de la capacidad de la ciencia y la tecnología para resolver los problemas ecológicos es un paso importante para la descolonización del Norte" (Shiva, 1993, pp. 272-273).

(33) "En la investigación social nosotros (...) queremos explicar los orígenes, formas e influencias de patrones de creencia y acción humanas aparentemente irracionales pero que se dan a lo largo y ancho de una cultura (...) Sólo si insistimos en que la ciencia está analíticamente separada de la vida social podemos mantener la ficción de que las explicaciones de las conductas y creencias sociales no podrían, en principio, aumentar nuestra comprensión del mundo que la física explica.

Contar objetos y dividir una línea son prácticas sociales comunes y estas prácticas pueden generar modos contradictorios de pensar sobre los objetos de la investigación matemática. Puede que sea difícil imaginar qué prácticas basadas en la división de los géneros pueden haber influido en la aceptación de unos conceptos particulares en la matemática, pero casos como éstos demuestran que la posibilidad no puede ser descartada *a priori* mediante la simple afirmación de que el contenido intelectual y lógico de las matemáticas está libre de toda influencia social" (Harding, 1986, pp. 47, 51).

plantea un reto fundamental a la cultura de la sociología. El que plantee un desafío igual a la cultura de la ciencia natural, uno que ellos tomarán en cuenta, aún está por verse (34).

El sexto y último desafío que trataré es tal vez el más sorprendente de todos y el que menos se discute. Consiste en que la modernidad, la pieza central de todo nuestro trabajo, en realidad nunca existió. Esta tesis ha sido adelantada con mayor claridad por Bruno Latour, el título de cuyo libro es el mensaje: "Nunca hemos sido modernos". Latour comienza su libro con el mismo argumento que Haraway, que las mezclas impuras son constitutivas de la realidad. Habla de la proliferación de "híbridos", lo que ella denomina "organismos cibernéticos". Para ambos, los híbridos son un fenómeno central que aumenta con el tiempo, que está subanalizado y que no es para nada aterrador. Lo crucial para Latour es la superación de la segmentación académica y social de la realidad en las tres categorías de naturaleza, política y discurso. Para él las redes de realidad son "simultáneamente reales, como la naturaleza, narradas, como el discurso, y colectivas, como la sociedad" (Latour, 1993, p. 6).

Latour a menudo es tomado como posmodernista, lo cual es una mala interpretación. Es difícil ver cómo un lector atento en realidad podría cometer este error, ya que él ataca con igual vigor a quienes denomina antimodernos, a los que denomina modernos y a los que denomina posmodernos. Para él, los tres grupos presuponen que el mundo en el que hemos estado viviendo durante los últimos siglos y en el que continuamos viviendo es "moderno" en la definición que los tres grupos en común dan a la modernidad: "una aceleración, una

---

(34) Al respecto, Jensen dice en una nota crítica sobre cinco libros: "Exceptuando a la primatología, las ciencias principales virtualmente han ignorado los intentos feministas por dar un nuevo nombre a la naturaleza y reconstruir a la ciencia. Más allá de sugerir modelos y taxonomías que sean menos jerárquicas, más permeables y más reflexivas que los prototipos masculinos (...) no quedan claras las implicaciones de las revisiones y reconstrucciones feministas de la ciencia. Las prácticas feministas podrían originar nuevos modos de estar en el mundo (...) y así procrear nuevos modos de conocer y describir el mundo. Por otro lado, tal vez el logro mayor de estas nuevas epistemologías sea delinear los límites del lenguaje y el conocimiento; delinear la imbricación del conocimiento dentro de las estructuras (determinadas por el género) de las relaciones de poder" (1990, p. 246).

ruptura, una revolución en el tiempo [en contraste con] un pasado arcaico y estable" (Latour, 1993, p. 10).

Latour argumenta que la palabra "moderno" oculta dos tipos bastante diferentes de prácticas: por un lado, la creación constante por vía de la "traslación" de nuevos híbridos de naturaleza y cultura; y por el otro, un proceso de "purificación" que separa dos zonas ontológicas, las humanas y las no humanas. Los dos procesos, argumenta, no están separados y no pueden ser analizados por separado, porque paradójicamente es precisamente al prohibir los híbridos (purificación) como se vuelve posible la creación de híbridos y, a la inversa, es al concebir híbridos como limitamos su proliferación (35). Para ubicar el llamado mundo moderno, Latour recomienda una "antropología", mediante lo cual quiere dar a entender "enfrentarse a todo a la vez" (36).

Latour concibe un mundo en el que vivimos basados en lo que llama una Constitución que vuelve a los modernos "invencibles" al proclamar que la naturaleza es trascendente y más allá de la construc-

(35) "¿Qué lazo existe entre el trabajo de traducción o mediación y el de purificación? Ésta es la pregunta sobre la cual quisiera arrojar luz. Mi hipótesis –que permanece como demasiado cruda– es que la segunda ha hecho posible a la primera: cuanto más nos prohibimos a nosotros mismos concebir híbridos, tanto más posible se vuelve la hibridación–tal es la paradoja de los modernos (...) La segunda pregunta se relaciona con los premodernos, con otros tipos de cultura. Mi hipótesis–nuevamente excesivamente simple–es que al dedicarse a conceptualizar híbridos, las otras culturas han excluido su proliferación. Es esta disparidad la que explicaría la Gran División entre Ellos –todas las demás culturas– y Nosotros –los occidentales– y haría posible finalmente resolver el problema irresoluble del relativismo. La tercera pregunta se relaciona con la crisis actual: si la modernidad fuera tan eficiente en su tarea dual de separación y proliferación, ¿por qué se debilitaría a sí misma hoy día al impedir que nos convirtamos en plenamente modernos? De allí la pregunta final, que también es la más difícil: si hemos dejado de ser modernos, si ya no podemos separar el trabajo de la proliferación del trabajo de la purificación, ¿en qué nos vamos a convertir? Mi hipótesis –la cual, como todas las anteriores, es demasiado basta– es que vamos a tener que ir más lento, reorientar y regular la proliferación de monstruos al representar su existencia oficialmente" (Latour, 1993, p. 12).
(36) "Si fuera a existir una antropología del mundo moderno, su tarea consistiría en describir del mismo modo cómo están organizadas todas las divisiones de nuestro gobierno, incluyendo las de la naturaleza y las ciencias duras, y en explicar cómo y por qué estos ramos se bifurcan al igual que explicar los múltiples arreglos que los hacen converger" (Latour, 1993, pp. 14-15). El subtítulo de la versión francesa original, que fue borrado del título en inglés, es *Essai d'anthropologie symétrique* (1991).

ción humana, pero que la sociedad no es transcendente y por ende los humanos son totalmente libres (37). Latour cree que, si algo, lo contrario es verdad (38). El concepto entero de modernidad es un error.

"Nadie jamás ha sido moderno. La modernidad nunca ha comenzado. Nunca ha habido un mundo moderno. El uso del pretérito perfecto es importante aquí, porque es una cuestión de sentimiento retrospectivo, de releer nuestra historia. No estoy diciendo que estamos ingresando a una nueva época; por el contrario, ya no tenemos

---

(37) "Debido a que cree en la separación total de humanos y no humanos, y porque simultáneamente anula esta separación, la Constitución ha vuelto invencibles a los modernos. Si los criticas al decir que la naturaleza es un mundo construido por manos humanas, ellos demostrarán que es trascendente, que la ciencia es una mera intermediaria que permite acceso a la Naturaleza y que ellos no intervienen allí. Si se les dice que la Sociedad es trascendente y que sus leyes nos sobrepasan infinitamente, ellos responderán que son libres y que nuestro destino está en nuestras propias manos. Si se los acusa de doblez, ellos demostrarán que jamás confunden las Leyes de la Naturaleza con la imprescriptible libertad humana" (Latour, 1993, p. 37).

(...) He corregido un error de traducción impresionante al referirme al original francés (Latour, 1991, p. 57). En el texto en inglés, en la tercera oración se lee, con una completa falta de corrección: "Si se les dice que somos libres y que nuestro destino está en nuestras propias manos, ellos responderán que la Sociedad es trascendente y que sus leyes nos sobrepasan infinitamente".

(38) Latour ahonda en aclarar esta paradoja al examinar su expresión en el mundo del conocimiento: "Los científicos sociales por mucho tiempo se han permitido a sí mismos denunciar el sistema de creencias de las personas comunes. Llaman a este sistema de creencias 'naturalización'. La gente común imagina que el poder de los dioses, la objetividad del dinero, la atracción de la moda, la belleza del arte, provienen de algunas propiedades objetivas intrínsecas a la naturaleza de las cosas. Afortunadamente, los científicos sociales saben más y demuestran que la flecha va en dirección contraria, de la sociedad a los objetos. Los dioses, el dinero, la moda y el arte ofrecen sólo una superficie para la proyección de nuestras necesidades e intereses sociales. Al menos tal ha sido el precio de la entrada a la profesión de la sociología desde Emile Durkheim.

La dificultad, sin embargo, es reconciliar esta forma de denuncia con otra en la cual las direcciones de las flechas están exactamente invertidas. La gente común, los meros agentes sociales, los ciudadanos promedio creen que son libres y que pueden modificar voluntariamente sus deseos, sus motivaciones y sus estrategias racionales (...) Pero afortunadamente los científicos sociales están vigilantes y denuncian, desmitifican y ridiculizan esta creencia ingenua en la libertad del sujeto humano y la sociedad. Esta vez utilizan la naturaleza de las cosas –es decir, los indisputables resultados de las ciencias– para demostrar cómo esta naturaleza determina, da forma y moldea las suaves y plegables voluntades de los pobres seres humanos" (Latour, 1993, pp. 51-53).

que continuar la huida hacia adelante de los pos-pos-posmodernistas; ya no estamos obligados a aferrarnos a la vanguardia de la vanguardia; ya no buscamos ser cada vez más astutos, cada vez más críticos, cada vez más hundidos en la 'edad de la sospecha'. No, en lugar de ello descubrimos que nunca hemos terminado por entrar en la era moderna. De allí la insinuación de ridiculez que siempre acompaña a los pensadores posmodernos; ¡alegan venir después de una época que ni siquiera ha comenzado!" (Latour, 1993, p. 47).

Sin embargo, sí hay algo nuevo; consiste en que hemos llegado a un punto de saturación (39). Esto conduce a Latour al problema del tiempo, el cual como pueden ver, está ahora en el centro de la mayoría de los desafíos: "Si explico que las revoluciones intentan abolir el pasado pero no pueden hacerlo, nuevamente corro el riesgo de ser tomado por un reaccionario. Esto se debe a que para los modernos– al igual que para sus enemigos antimodernos e igualmente para sus falsos enemigos posmodernos– la flecha del tiempo no posee ambigüedad; uno puede ir hacia adelante, pero entonces se tiene que romper con el pasado; uno puede elegir ir hacia atrás, pero entonces se tiene que romper con las vanguardias modernizadoras, que han roto radicalmente con su propio pasado (...) Si hay algo que somos incapaces de llevar a cabo, lo sabemos ahora, es una revolución, ya sea en la ciencia, la tecnología, la política o la filosofía. Pero aún seguimos siendo modernos cuando interpretamos este hecho como una decepción" (Latour, 1993, p. 69).

Todos nosotros, dice Latour, nunca cesamos de ser "amodernos" (1993, p. 90). No existen las "culturas", tal y como no existen las "naturalezas"; sólo existen las "naturalezas-culturas" (Latour, 1993, pp.103-104). "Naturaleza y Sociedad no son dos polos distintos, sino una y la misma producción de estados sucesivos de sociedades-

---

(39) "[Los] modernos han sido víctimas de su propio éxito (...) Su Constitución podía absorber unos cuantos contraejemplos, unas cuantas excepciones –de hecho, medraba con éstas. Pero se queda desvalida cuando las excepciones proliferan, cuando el tercer estado de las cosas y el Tercer Mundo se unen para invadir todas sus asambleas en masa (...) [La] proliferación de híbridos ha saturado el marco constitucional de los modernos" (Latour, 1993, pp. 49-51).

naturalezas, de colectividades" (Latour, 1993, p. 139). Es al reconocer esto y al convertirlo en el centro de nuestros análisis del mundo como podemos seguir adelante.

Llegamos al final de nuestro recital de los desafíos. Les recuerdo que para mí los desafíos no son verdades sino mandatos para la reflexión sobre las premisas básicas. ¿Tienen algunas dudas sobre cada uno de los desafíos? Muy probablemente. Yo también las tengo. Pero juntos constituyen un ataque formidable a la cultura de la sociología y no pueden sernos indiferentes. *¿Puede existir semejante cosa como una racionalidad formal? ¿Existe un desafío civilizacional a la visión occidental/moderna del mundo que debemos tomarnos en serio? ¿La realidad de múltiples tiempos sociales nos obliga a reestructurar nuestra teorización y nuestras metodologías? ¿En qué sentido los estudios de complejidad y el fin de las certidumbres nos obligan a reinventar el método científico? ¿Podemos demostrar que el género es una variable estructuradora que irrumpe en todo sitio, incluso en zonas que parecen increíblemente remotas, tales como la conceptualización matemática? Finalmente, ¿es la modernidad un engaño –no una ilusión sino un engaño– que ha defraudado en primer lugar a todos los científicos sociales?*

¿Pueden los tres axiomas, derivados como sugerí de Durkheim/Marx/Weber, los axiomas que constituyen lo que he llamado la cultura de la sociología, enfrentarse adecuadamente a estas preguntas? Y, en caso de que no, ¿se derrumba por ello la cultura de la sociología? Si lo hace, ¿con qué podemos reemplazarla?

III.
Las perspectivas

Quisiera abordar la promesa de la ciencia social en los términos de tres perspectivas que me parecen tanto posibles como deseables para el siglo XXI: la reunificación epistemológica de las llamadas dos culturas, las de la ciencia y de las humanidades; la reunificación organizacional y renovada división de las ciencias sociales; y la asunción por parte de la ciencia social de centralidad dentro del mundo del conocimiento.

¿Qué conclusiones podemos sacar de mi análisis de la cultura de la sociología y de los desafíos a los que se ha estado enfrentando? Ante todo, simplemente que la ultraespecialización que la sociología y, de hecho, todas las demás ciencias sociales han estado padeciendo ha sido tanto inevitable como autodestructiva (40). No obstante, continuamos luchando en contra de ella, con la esperanza de crear algún equilibrio razonable entre profundidad y amplitud del conocimiento, entre la visión microscópica y la sintética. En segundo lugar, tal y como Smelser lo planteó tan bien hace poco, no existen "los actores sociológicamente ingenuos" (41). ¿Pero acaso poseemos actores sociológicamente bien informados? Es decir, ¿son racionales nuestros actores? ¿Y qué mundo es el que conocen nuestros actores?

Me parece que los hechos sociales con los que tratamos son sociales en dos sentidos: son percepciones compartidas de la realidad, compartidas más o menos por un grupo entre mediano y grande pero con diferentes matices para cada perceptor individual. Y ellas son percepciones socialmente construidas. Pero seamos claros. No del analista cuya construcción social del mundo es lo que interesa. Es la de la colectividad de los actores que han creado la realidad social mediante el cúmulo de sus acciones. El mundo es tal como es debido a todo aquello que ha precedido a este momento. Lo que el analista intenta

(40) Véase a Deborah Gold (1996, p. 224): "Durante las últimas décadas, la sociología se ha convertido en una disciplina de ultraespecialización. Aunque los sociólogos puedan creer que estamos dando a nuestros estudiantes graduados una amplia educación sociológica, en la realidad, mediante el ejemplo, alentamos a los estudiantes a estrechar sus áreas de especialización. Desafortunadamente, este parroquialismo implica que muchos sociólogos no están al tanto de lo que está vigente en especializaciones ajenas a las suyas. Si la sociología continúa con este procedimiento, difícilmente podemos esperar que inspiraremos a un Talcott Parsons o un Robert Merton del siglo XXI que pudiera tomar una perspectiva más amplia. En cambio, es más probable que los sociólogos del futuro configurarán sus áreas de especialización de modos aún más estrechos". Es conveniente anotar que esta peroración fue publicada en una revista muy especializada, *The Gerontologist*.

(41) "Podríamos incluso decir que el modelo de los agentes sociológicamente ingenuos, como en los modelos de elección racional y teoría de juegos, se equivoca en casi todas las ocasiones. Nuestras tipificaciones y explicaciones deben involucrar la interacción continua de expectativas, percepciones, interpretaciones, afectos, distorsiones y conductas institucionalizadas" (Smelser, 1997, p. 27).

discernir es cómo la colectividad ha construido al mundo, utilizando por supuesto su propia visión socialmente construida.

La flecha del tiempo es por ende ineluctable, pero también impredecible, ya que ante nosotros siempre hay bifurcaciones cuyo resultado es inherentemente indeterminado. Más aún, aunque no existe sino una única flecha del tiempo, existen múltiples tiempos. No podemos darnos el lujo de ignorar ya sea la *longue durée* estructural o los ritmos cíclicos del sistema histórico que estamos analizando. El tiempo es mucho más que cronometría y cronología. El tiempo es también duración, ciclos y disyunción.

Un mundo real existe, indudablemente. Si *él* no existe, ***nosotros*** no existimos, y eso es absurdo. Si no creemos esto, no deberíamos estar dedicados a la empresa de estudiar el mundo social. Los solipsistas ni siquiera pueden conversar consigo mismos, ya que todos estamos cambiando a cada instante y, en consecuencia, si uno adopta el punto de vista de un solipsista, nuestras propias opiniones de ayer son tan irrelevantes para nuestras visiones creadas de hoy como las visiones de los demás. El solipsismo es la mayor de todas las formas de arrogancia, mayor aún que el objetivismo. Consiste en la creencia de que nuestros raciocinios crean lo que percibimos y que, por ende, percibimos lo que existe, aquello que hemos creado.

Pero, por otro lado, es también cierto que sólo podemos conocer el mundo a través de nuestra visión del mismo, una visión social colectiva sin duda, pero una visión humana a pesar de todo. Esto es tan obviamente cierto de nuestra visión del mundo físico como de nuestra visión del mundo social. En ese sentido, todos dependemos de los lentes con los que nos dedicamos a esta percepción, los mitos organizadores (sí, las grandes narrativas) que McNeill (1986) denomina "*mythistory*" ("mitohistoria"), sin las que no podemos afirmar absolutamente nada. Se sigue de estas limitaciones que no existen conceptos que no sean plurales; que todos los universales son parciales; y que existe una pluralidad de universales. También se sigue de ello que todos los verbos que usamos deben escribirse en tiempo pretérito. El presente termina antes de que podamos pronunciarlo, y todas las afirmaciones necesitan estar ubicadas en su contexto histórico. La tentación nomotética es igual de peligrosa que la tentación idiográfica

y constituye una calle ciega hacia la cual la cultura de la sociología nos ha conducido con mucha frecuencia a demasiados de nosotros.

Sí, estamos al final de las certidumbres. ¿Pero qué significa esto en la práctica? En la historia del pensamiento nos han ofrecido constantemente la certidumbre. Los teólogos nos ofrecieron certidumbres vistas por profetas, sacerdotes y textos canónicos. Los filósofos nos ofrecieron certidumbres racionalmente deducidas o inducidas o intuidas por ellos. Y los científicos modernos nos ofrecieron certidumbres verificadas empíricamente por ellos, utilizando criterios que ellos inventaron. Todos ellos han alegado que sus verdades estaban validadas visiblemente en el mundo real, pero que estas pruebas visibles eran meramente la expresión exterior y limitada de verdades profundas y más ocultas para cuyos secretos y descubrimientos ellos eran los intermediarios adecuados.

Cada serie de certidumbres ha prevalecido en algunos momentos y en algunos lugares, pero ninguna de ellas en todos lados o eternamente. Allí entran los escépticos y nihilistas que han señalado esta amplia gama de verdades contradictorias y han derivado de las dudas sembradas por esta situación la proposición de que ninguna verdad alegada es más válida que cualquier otra. Pero si el universo es de hecho intrínsecamente incierto, no se sigue de ello que las empresas teológicas, filosóficas y científicas no posean mérito alguno, y seguramente no se sigue que cualquiera de ellas represente meramente un engaño gigantesco. Lo que sí se sigue es que seríamos sabios al formular nuestras búsquedas bajo la luz de la incertidumbre permanente y mirar esta incertidumbre, no como una ceguera desafortunada y temporal ni como un obstáculo insuperable al conocimiento, sino más bien como una increíble oportunidad para imaginar, crear y buscar (42). El pluralismo se convierte en este punto no en una indulgencia de los débiles e ignorantes sino en una cornucopia de posibilidades para un mejor universo (43).

Ese mismo año, un grupo compuesto principalmente por físicos publicó un libro que titularon un diccionario de la ignorancia, argumentando que la ciencia juega un papel mayor en la creación de zonas de ignorancia que en la de zonas de conocimiento. Cito las palabras promocionales que colocaron en la contraportada del libro:

"En el proceso de la ciencia de ensanchar nuestro campo de conocimiento, nos volvemos conscientes, paradójicamente, de que nuestra ignorancia también crece. Cada nuevo problema que resolvemos tiende a causar la aparición de nuevos enigmas, de modo que los procesos de investigación y descubrimiento se renuevan constantemente. Las fronteras del conocimiento parecen ensancharse incesantemente y crear preguntas previamente insospechadas. Pero estos nuevos problemas son saludables. Al crear nuevos desafíos a la ciencia, la obligan a avanzar en un movimiento perpetuo sin el cual, tal vez, su luz se apagaría rápidamente" (Cazenave, 1998).

Uno de los problemas de la creación de nuevas ignorancias es que no hay razón plausible para suponer que pueden ser abordadas del mejor modo en o mediante el estrecho ámbito donde estas ignorancias fueron descubiertas. El físico puede exponer nuevas ignorancias que requieren para su resolución abordar temas antes denominados biológicos o filosóficos. Y esto es ciertamente verdad, como sabemos de las ignorancias descubiertas por los sociólogos. La protección del territorio de uno ante las nuevas ignorancias es el peor de los pecados académicos y el mayor obstáculo posible a la claridad.

Es este tema del territorio lo que subyace en los problemas organizacionales de las ciencias sociales. La institucionalización de las divisiones nominales de las ciencias sociales es sumamente fuerte en la actualidad, a pesar de las genuflexiones ante el alba rosácea de la "interdisciplinariedad". De hecho, yo argumentaría que la interdisciplinariedad es ella misma un cebo que representa el mayor soporte a la lista actual de disciplinas porque implica que cada una tiene algún

---

(42) "Historiador, ¿aquél que conoce? No, aquél que busca" (Febvre, 1950, v).

(43) Me parece que el tema esencial que Neil Smelser abordó en su Discurso Presidencial ante la American Sociological Association en 1997 era la incertidumbre cuando discutió la "ambivalencia", un término que tomó prestado de Merton. Sin embargo, lo examinó principalmente como una constante psicológica en los términos de las motivaciones de los agentes más que como una constante estructural del mundo físico. Sin embargo, saca una conclusión con la cual estoy plenamente de acuerdo: "Podríamos incluso sugerir que la ambivalencia nos obliga a razonar más que lo que lo hacen las preferencias porque el conflicto podría ser una motivación más fuerte para pensar que el deseo" (1998, p. 7).

conocimiento especial que sería útil combinar con algunos otros conocimientos especiales para resolver algún problema práctico.

El hecho es que las tres grandes segmentaciones de la ciencia social decimonónica: pasado/presente, civilizado/otros y Estado/mercado/sociedad civil son todas totalmente indefendibles como marcadores intelectuales en la actualidad. No hay afirmaciones sensatas que se puedan hacer en los llamados ámbitos de la sociología, la economía o la ciencia política que no sean históricas, y no hay análisis históricos sensatos que uno pueda emprender que no hagan uso de las llamadas generalizaciones que se emplean en las otras ciencias sociales. ¿Por qué entonces continuamos la pretensión de que estamos comprometidos en tareas diferentes?

En cuanto a civilizado/otro, los civilizados no son civilizados y los otros no son otros. Las especificidades por supuesto existen, pero son una legión, y las simplificaciones racistas del mundo moderno son no sólo nocivas sino intelectualmente incapacitantes. Debemos aprender a tratar con lo universal y lo particular como una pareja simbiótica que nunca desaparecerá y que debe estar presente en todos nuestros análisis.

Finalmente, la distinción Estado/mercado/sociedad civil es simplemente poco plausible, como sabe cualquier actor real del mundo real. El mercado está construido y constreñido por el Estado y la sociedad civil. El Estado es un reflejo tanto del mercado como de la sociedad civil. La sociedad civil, por último, está definida por el Estado y el mercado. Uno no puede separar estos tres modos de expresión de los intereses, preferencias, identidades y voluntades de los actores en áreas nítidamente delimitadas acerca de las cuales diferentes grupos de personas harán afirmaciones científicas, *ceteris paribus*.

Sin embargo, continúo compartiendo la premisa durkheimiana de que la psicología y la ciencia social son dos actividades separadas y que la psicología está más cerca, tal vez sea una parte intrínseca, de la biología. Constato que la mayoría de los psicólogos, desde los conductistas hasta los freudianos, parecen compartir esta opinión. El grupo que más resistencia pone a esta separación, de hecho, se encuentra en la sociología.

Si entonces ninguno de los modos existentes de dividir hoy día las

ciencias sociales en organizaciones separadas de conocimiento tienen sentido, ¿qué haremos? Aquellos que han estudiado lo que se llama la sociología de las organizaciones han demostrado una y otra vez lo resistentes que son las organizaciones al cambio impuesto, cuán feroz y astutamente actúan sus líderes para defender intereses que no confiesan pero que parecen muy reales para quienes están en el poder. Es difícil forzar el paso de la transformación. Es quizás hasta quijotesco intentarlo. Por otro lado, hay procesos internos a cada una de nuestras organizaciones que están destruyendo las fronteras sin la irrupción de ningún proceso intencional de reforma. Académicos individuales están buscando pares para formar pequeños grupos y redes que ven como necesarios para continuar su trabajo. Crecientemente, esas redes no le están prestando absolutamente ninguna atención a las etiquetas disciplinarias.

Más aún, a medida que prolifera la especialización, aquellos que manejan los cerraderos presupuestarios se están poniendo crecientemente más inquietos sobre la aparente irracionalidad de los solapamientos entre ámbitos, especialmente dadas las presiones mundiales para reducir –más que aumentar– los gastos en educación superior. Los contadores apuran a lo mejor nuestro paso, y muy posiblemente de modos que no son intelectualmente óptimos. Por ende, me parece urgente que los estudiosos acometan la exploración organizacional que permita una amplia experimentación, y que sean muy tolerantes de los esfuerzos de los demás, con el fin de ver qué clases de realineamientos organizacionales podrían funcionar mejor. Tal vez el procedimiento micro-macro debería ser institucionalizado como un modo de organizar a grupos de académicos. No estoy seguro. Hasta cierto punto, ya se utiliza en las ciencias naturales y, en la práctica (si no en la teoría), los científicos sociales lo están utilizando también. O tal vez deberíamos dividirnos a nosotros mismos según las temporalidades de cambio a que nos enfrentamos: corto plazo, mediano plazo, largo plazo. No tengo opinión fija sobre ninguna de estas líneas divisorias por el momento. Siento que deberíamos probarlas.

De lo que sí estoy muy seguro es de que debemos abrirnos colectivamente y reconocer nuestras anteojeras. Debemos leer con

mayor amplitud de lo que lo hacemos ahora, y debemos incitar enérgicamente a nuestros estudiantes a que lo hagan. Debemos reclutar a nuestros estudiantes graduados de un modo más amplio de lo que lo hacemos, y debemos permitirles tener una función más importante en la determinación de dónde podemos ayudarlos a crecer. Y es crucial que aprendamos otros idiomas. Un estudioso que no pueda *leer* de 3-5 lenguajes académicos importantes sufre un severo *handicap*. El inglés es sin duda crucial, pero el inglés sólo implica que uno tiene acceso a lo sumo a 50% de lo que se escribe, y, a medida que pasen las décadas, ese porcentaje disminuirá debido a que las áreas de mayor crecimiento serán progresivamente no angloparlantes en su producción escrita. El conocimiento lector aumentado de lenguajes va emparejado con la progresiva internacionalización de nuestro cuerpo de académicos, aunque no sean idénticos. No sé qué clase de reestructuración ocurrirá, pero dudo que haya un centésimo aniversario de ninguna de las asociaciones internacionales existentes de ciencia social, al menos bajo el mismo nombre.

He reservado para el final la que me parece la perspectiva más fascinante de todas y tal vez la más importante. Siempre, desde el llamado divorcio entre la filosofía y la ciencia, consumado a finales del siglo XVIII, las ciencias sociales han sido el pariente pobre –ni lo uno ni lo otro y despreciadas por ambos lados en la guerra de las "dos culturas". Y los científicos sociales han internalizado esta imagen, ya que sienten que no tienen otro destino que alinearse ya sea con los científicos o con los humanistas. Hoy en día la situación ha cambiado radicalmente. En las ciencias físicas existe un fuerte y creciente movimiento cognitivo, los estudios de complejidad, que habla de la flecha del tiempo, las incertidumbres, y cree que los sistemas sociales humanos son los más complejos de todos los sistemas. Y en las humanidades, existe un fuerte y creciente movimiento, los estudios culturales, que cree que no existen los cánones estéticos esenciales y que los productos culturales están enraizados en sus orígenes sociales, sus recepciones sociales y sus distorsiones sociales.

Me parece evidente que los estudios de complejidad y los estudios culturales han empujado a las ciencias naturales y a las humanidades, respectivamente, hacia el terreno de la ciencia social. Lo que había sido

un campo centrífugo de fuerzas en el mundo del conocimiento se ha convertido en uno centrípeta, y la ciencia social es ahora central al conocimiento. Estamos en el proceso de intentar superar las "dos culturas", de tratar de reunir en un solo ámbito la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Esto es una causa para regocijarse, pero será una tarea ardua de acometer.

El conocimiento, ante la incertidumbre, involucra escogencias; escogencias en toda materia y por supuesto escogencias por los actores sociales, entre ellos los académicos. Y escogencias implican decisiones sobre lo que es materialmente racional. Ya no podemos ni siquiera pretender que los estudiosos puedan ser neutrales, es decir, despojados de su realidad social. Pero esto no significa de ningún modo que todo vale. Significa que tenemos que pesar cuidadosamente todos los factores, en todos lo ámbitos, para tratar de llegar a decisiones óptimas. Eso a su vez implica que tenemos que conversar unos con otros y hacerlo en pie de igualdad. Sí, es cierto que algunos de nosotros tenemos más conocimiento específico sobre áreas específicas que otros, pero nadie, y ningún grupo, tiene todo el conocimiento necesario para tomar decisiones materialmente racionales, incluso en ámbitos relativamente limitados, sin tomar en cuenta el conocimiento de otros que están fuera de esos ámbitos. Sí, sin duda, yo quisiera el neurocirujano más competente si necesitara neurocirugía, pero la neurocirugía competente involucra juicios que son jurídicos, éticos, filosóficos, psicológicos y sociológicos también. Además, una institución como un hospital necesita unir estas sabidurías dentro de una visión combinada materialmente racional. Más aún, las opiniones del paciente no son irrelevantes. Es el neurocirujano más que cualquier otro quien necesita saber esto, al igual que el sociólogo o el poeta. Las habilidades no se disuelven en un vacío sin forma, pero las habilidades siempre son parciales y necesitan estar integradas con otras habilidades parciales. En el mundo moderno hemos estado haciendo muy poco de esto. Y nuestra educación no nos prepara lo suficiente para esto. Una vez que nos demos cuenta de que la racionalidad funcional no existe, entonces, y sólo entonces, podemos empezar a lograr la racionalidad material.

Esto es lo que yo creo que Prigogine y Stengers quieren decir

cuando hablan del "reencantamiento del mundo" (1984) (44). Con esto no se quiere negar la importante tarea del "desencantamiento", sino sólo insistir en que debemos volver a recomponer las piezas. Desechamos las causas finales con demasiada rapidez. Aristóteles no estaba tan equivocado. Sí, necesitamos examinar las causas finales. Los científicos generalizaron una táctica útil para desembarazarse de los sistemas de control teológicos y filosóficos hasta hacer de ella un imperativo metodológico, y esto ha sido incapacitante.

Finalmente, el mundo del conocimiento es un mundo igualitario. Esta ha sido una de las grandes contribuciones de la ciencia. Cualquiera está autorizado para retar la veracidad de afirmaciones existentes de la verdad, siempre que proporcionen alguna evidencia empírica para la afirmación contraria y que la ofrezcan a la evaluación colectiva. Pero ya que los científicos se negaron a ser científicos sociales, no observaron, ni siquiera se dieron cuenta, que esta virtuosa insistencia sobre el igualitarismo en la ciencia no era posible, no era siquiera creíble, en un mundo social no igualitario. Es cierto que la política despierta temores en los estudiosos, y ellos buscan seguridad en el aislamiento. Los estudiosos temen a la poderosa minoría, la minoría en el poder. Temen a la poderosa mayoría, la mayoría que podría acceder al poder. No será fácil crear un mundo más igualitario. Sin embargo, para lograr el objetivo que la ciencia natural legó al mundo se requiere de un contexto social mucho más igualitario del que actualmente tenemos. La lucha por el igualitarismo en la ciencia y en la sociedad no son

---

(44) "Estamos ahora más cerca de esta naturaleza, a propósito de la cual, según los escasos ecos que han llegado hasta nosotros, se interrogaban los presocráticos y también de esta naturaleza sublunar de la que Aristóteles describía las potencias de crecimiento y corrupción, de las que señalaba la intelegibilidad y la incertidumbre inseparables. No se puede prever con certezas los caminos de la naturaleza, la parte accidental es irreductible y mucho más decisiva de lo que entendía el mismo Aristóteles; la naturaleza bifurcante es aquella en la cual pequeñas diferencias, fluctuaciones insignificantes pueden, si se producen las oportunas circunstancias, invadir todo el sistema, engendrar un nuevo régimen de funcionamiento.
El cambio radical de perspectiva en la ciencia moderna, la transición hacia lo temporal, lo múltiple, puede ser visto como la inversión del movimiento que trajo el cielo de Aristóteles a la tierra. Ahora estamos llevando la tierra al cielo" (Prigogine/Stengers, 1984, p. 2.996).

luchas separadas. Son una y la misma, lo cual apunta nuevamente a la imposibilidad de separar la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

La arrogancia humana ha sido la limitación más grande que la humanidad se impuso a sí misma. Este me parece que es el mensaje de Adán en el Jardín del Edén. Fuimos arrogantes al alegar haber recibido y comprendido la revelación de Dios, de conocer la intención de los dioses. Fuimos más arrogantes aún al afirmar que éramos capaces de llegar a la verdad eterna a través del uso de la razón humana, una herramienta tan falible. Hemos sido continuamente arrogantes al buscar imponernos, y con tal violencia y crueldad, nuestras imágenes subjetivas de la sociedad perfecta unos a otros.

En todas estas arrogancias, nos hemos traicionado a nosotros mismos en primer lugar y hemos clausurado nuestras potencialidades, las posibles virtudes que hubiéramos podido tener, las imaginaciones posibles que hubiéramos podido fomentar, las cogniciones posibles que hubiéramos podido lograr. Vivimos en un cosmos de incertidumbre cuyo principal mérito importante es la permanencia de la incertidumbre, porque es esta incertidumbre la que hace posible la creatividad, la creatividad cósmica y con ello, desde luego, la creatividad humana. Vivimos en un mundo imperfecto, uno que siempre será imperfecto y por ende albergará la injusticia. Pero estamos lejos de la indefensión ante esta realidad. Podemos hacer el mundo menos injusto, podemos hacerlo más bello, podemos aumentar nuestro conocimiento de él. Sólo necesitamos construirlo y para construirlo sólo necesitamos razonar unos con otros y luchar para obtener de cada uno de los demás el conocimiento especial que cada uno de nosotros ha logrado conseguir. Podemos labrar en las viñas y producir frutos, si tan solo lo intentamos.

Mi íntimo colaborador, Terence Hopkins, me escribió una nota en 1980 que tomaré como nuestra conclusión: "No nos queda ningún sitio adónde ir sino hacia arriba, arriba y arriba, lo cual se traduce en estándares intelectuales cada vez más y más y más elevados. Elegancia. Precisión. Moderación. Estar en lo correcto. Perdurar. Eso es todo".

Bibliografía

Abdel-Malek, Anouar (1981 [1972]) *Civilisations and Social Theory*, volumen I de *Social Dialectics*. London: Macmillan.

Bourdieu, Pierre (1988) *Homo Academicus*. Stanford: Stanford Univ. Press.

Braudel, Fernand [1974] *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.

Catlin, George E.G. (1964 [1938]) "Introduction to the Translation" de Emile Durkheim. *The Rules of Sociological Method*. Glencoe, Illinois: Free Press, 8ª edición. Traducción de Sarah A. Solovay & John H. Mueller.

Cazenave, Michel (dir.) (1998) *Dictionnaire de l'ignorance*. Paris: Bibl. Sciences Albin Michel.

Clark, Terry N. (1968) "The Structure and Functions of a Research Institute: the *Année Sociologique*", *European Journal of Sociology*.

Connell, R.W. (1967) "Why is Classical Theory Classical?" *American Journal of Sociology*, CII, 6, mayo, 1.511-1.557.

Durkheim, Emile (1982) *The Rules of Sociological Method*. Glencoe, Illinois: Free Press. Traducción de W.D. Halls.

Febvre, Lucien (1950) "Par manière d'introduction" en G. Friedmann, *Humanisme du travail et humanités. Cahiers de Annales*, 5. Paris: A. Colin.

Foucault, Michel (1970) *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México.

Freud, Sigmund (1976a [1900]) *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, tomos IV y V. Buenos Aires: Amorrortu, 2 partes.

Freud, Sigmund (1976b [1915]) "Lo inconciente", en *Obras Completas*, tomo XIV, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 153-213.

Freud, Sigmund (1976 [1923]) *El yo y el ello*, en *Obras Completas*, tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-66.

Freud, Sigmund (1976 [1930]) *El malestar en la* cultura, en *Obras Completas*, tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 56-140.

Gold, Deborah T. (1996) "Introduction" a "Section III: Cross-Fertilization of the Life Course and Other Theoretical Paradigms", *The Gerontologist*, XXXVI, 2, abril, pp. 224-225.

Goode, William J. (1997). "Rational Choice Theory", *The American Sociologist*, XXVIII, 2, verano, pp. 22-41.

Haraway, Donna J. (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Harding, Sandra (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

Jensen, Sue Curry (1990) "Is Science a Man? New Feminist Epistemologies and Reconstructions of Knowledge". *Theory and Society*, XIX, 2, abril, pp. 235-246.

Jordan, Constance (1990) *Renaissance Feminism: Literary Texts and Political Models*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

Keller, Evelyn Fox (1985) *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale Univ. Press.

Kelly, Joan (1984) *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Latour, Bruno (1991) *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique.* Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (1993) *We Have Never Been Modern.* Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press.

Maddox, Sir John (1997) Palabras promocionales en cubierta de Ilya Prigogine, *The End of Certainty.* New York: Free Press.

Marx, Karl (1974 [1852]) *El 18th Brumario de Luis Napoleon.* Editorial Progreso, Moscú.

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1967 [1848]) *Biografía del Manifiesto Comunista y la Liga Comunista,* Compañía General de Ediciones, México.

McNeill, William J. (1986) *Mythistory and Other Essays.* Chicago: Univ. Of Chicago Press.

Morrison, Ken (1995) *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought.* London: Sage.

Parsons, Talcott (1968 [1937]) *La estructura de la acción social,* Ediciones Guadarrama, México.

Prigogine, Ilya (1996) *La fin des certitudes.* París: Odile Jacob.

Prigogine, Ilya (1997) *El fin de las certidumbres,* Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 5ª edición.

Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1984) *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature.* Boulder, Colorado: New Science Library.

Shiva, Vandana (1993) Diversos capítulos en Maria Mies/Vandana Shiva, *Ecofeminism.* Nueva Delhi: Kali for Women.

Smelser, Neil J. (1997) *Problematics of Sociology.* Berkeley: Univ. Of California Press.

Smelser, Neil J. (1998) "The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences", *American Sociological Review,* LXIII, 1, febrero, pp. 1-16.

Wallerstein, Immanuel et al. (1996) *Abrir las ciencias sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales,* Siglo XXI Editores, México.

Weber, Max (1946 [1919]) "Politics as Vocation", en H.H. Gerth/C. Wright Mills (eds.) *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York, Oxford Univ. Press, pp. 77-128.

Weber, Max [1967 {1919}] "La política como vocación" en Weber, Max *El político y el científico,* Alianza Editorial, Madrid.

Weber, Max (1974) *Economía y sociedad,* Fondo de Cultura Económica, México.

Las ocho cartas presidenciales

Immanuel Wallerstein

Carta 1
El estado actual de la sociología en el mundo

Esta es la primera carta extensa que escribo a todos los miembros de la Asociación Internacional de Sociología-AIS (miembros individuales, asociaciones nacionales, comités de investigación). Es mi intención enviar frecuentemente cartas como ésta por correo electrónico tan pronto como nuestra red esté totalmente establecida (o por correo normal para los que no tengan correo electrónico). Espero que esto sirva como medio de comunicación en ambos sentidos. Por esta razón serán bienvenidas sus respuestas.

Soy consciente de que existe una gran insatisfacción extendida con el estado de nuestra organización. (Estoy consciente de que existe una extendida insatisfacción con nuestra organización). He oído quejas (en Bielefeld, antes y después) sobre la relevancia y calidad de nuestro discurso intelectual y sobre las dificultades de comunicación, tanto entre nosotros durante las conferencias como entre los miembros y los ejecutivos de la asociación. He oído quejas directamente opuestas sobre el excesivo papel de los representantes de América del Norte por un lado, y del Tercer Mundo por otro lado, en las conferencias y en las estructuras de gobierno de la asociación. Aunque la mayoría de estas quejas son difusas, imprecisas, revelan un sentimiento de descontento que es perturbante.

Personalmente creo que, aunque este descontento es –por supuesto, en parte– el resultado de la historia interna de la asociación, es también en parte el reflejo de un malestar más profundo que existe en el sistema-mundo en su totalidad, un malestar que tiene un impacto directo sobre las instituciones de la producción del saber.

La AIS fue fundada durante la época de hegemonía de Estados Unidos en el sistema-mundo, cuando Estados Unidos tenía la supremacía en la economía-mundo, dominaba la escena geopolítica, y conseguía imponer sus normas culturales con gran éxito. Por ello, no es sorprendente que los sociólogos estadounidenses formaran, por un tiempo, el grupo numéricamente mayor, ni que Estados Unidos fuera

el lugar principal de la producción intelectual. Pero todo esto, por supuesto, ha cambiado.

Europa occidental revivió económicamente e intelectualmente. El cuasi-monopolio de Estados Unidos retrocedió. El llamado Tercer Mundo se afirmó políticamente y el número de sociólogos en estas regiones creció de forma espectacular. El mundo exsoviético decidió reintegrarse al mundo de las instituciones científicas al final de los años cincuenta y "sociología" se convirtió en una palabra legítima bajo la cual trabajar. Japón y Asia oriental surgieron con fuerza en la economía-mundo. Por lo tanto, la producción intelectual ha crecido también.

Entonces, si nuestro punto de partida es el año 1945, se ha producido una internacionalización de la sociología desde una disciplina centrada en Estados Unidos. Si nuestro punto de partida es 1914, la sociología ha crecido más allá de las fronteras de los cinco países en los que más trabajo previo se había realizado: Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos. Pero, por supuesto, el crecimiento ha sido muy desigual, y las bases económicas para la actividad científica siguen estando bastante polarizadas.

Aunque dentro de la "sociología" y más en general dentro de las ciencias sociales ha habido un gran debate sobre las perspectivas y los paradigmas, teorías y metodologías, la mayoría de los académicos confiaban en que sus enfoques eran válidos y provechosos y que, con tiempo y trabajo, seguramente llegarían a un nivel de conocimiento y clarificación más profundo. Este optimismo científico reflejaba un optimismo social que a su vez era la expresión del aparente éxito de la "modernidad".

Desde hace 25 años, simbólicamente desde 1968, este optimismo científico viene disminuyendo, reflejando así un declive del optimismo social. Los acontecimientos de los últimos años, de los cuales el más destacable es el colapso de los comunismos, no han conseguido parar este declive. Al contrario, lo han alimentado.

En el mundo del conocimiento, la sociología se ha enfrentado a nuevos retos contra su propia imagen. El primero es la borrosa línea entre las presuntamente separadas disciplinas de las ciencias sociales. Las categorías tradicionales de economía, ciencias políticas, sociolo-

gía, historia y antropología han perdido sus diferencias en muchos aspectos: "temas de discusión", metodologías particulares, epistemologías rivalizantes. Está claro que hoy existe un enorme solapamiento.

Aún más importante es el hecho de que las "tres culturas" (de Wolf Lepenies) también se han vuelto borrosas. Es cierto que siempre ha habido discusiones sobre las dos (o tres) culturas, pero cuando C.P. Snow escribió su libro hace unos 40 años, no tenía duda alguna (ni sus lectores tampoco) de que ciencia y literatura constituían empresas intelectuales muy diferentes. El propósito de ese libro fue promover el entendimiento intercultural. Hace algunos años, sin embargo, un matemático francés, Ivar Ekeland, escribió un libro para demostrar que los temas tratados en los cuentos de Islandia y los temas de vanguardia de la matemática moderna eran los mismos. El propósito de ese libro fue sugerir que las dos culturas son una sola cultura.

Este no es el momento para hablar de mis propias ideas sobre cómo deberíamos tratar intelectualmente esta nueva "confusión" de las disciplinas que hasta hace poco parecían relativamente separadas. Quiero simplemente subrayar que la AIS debe llegar a convertirse en un centro para la discusión de los problemas fundamentales que tenemos que afrontar como académicos y que plantean cuestiones de disciplina como disciplina. Para conseguirlo, tenemos que transformar el enfoque de nuestros congresos. Estos tienen que dejar de ser lugares donde numerosas personas leen sucesivamente ponencias sobre diversos temas que la audiencia tolera con impaciencia creciente. Estos tienen que recuperar su función original de congresos científicos, y llegar a ser otra vez un foro de debate enfocado, de manera intelectualmente seria y directa, sobre los principales problemas intelectuales a los que nos enfrentamos. Espero que el XIV Congreso Mundial de Sociología en Montreal (julio 1998) nos ofrecerá precisamente ese tipo de debate.

Centrarse en temas importantes y volver a la confrontación directa de ideas y perspectivas es esencial para atraer de nuevo a nuestra organización a los colegas que han mostrado su desinterés y desengaño quedándose fuera. Sin embargo, tenemos que hacer más que revitalizar el congreso. Debemos asegurarnos de que todos nuestros comités de investigación estén haciendo lo que algunos hacen tan bien: ofrecer la

oportunidad para que veteranos y jóvenes de campos particulares puedan contribuir a nuestra mundial empresa.

Tendremos, pues, que prestar atención a las estructuras de gobierno y participación, tanto en los comités de investigación (que para muchos miembros son los foros de discusión más inmediatos) como en las estructuras centrales de la AIS. La AIS se ha construido a sí misma sobre tres pilares: las asociaciones nacionales, los comités de investigación y los miembros individuales. Con nuestros nuevos estatutos por fin hemos incorporado los comités de investigación a la elección de los miembros de la junta directiva. Me gustaría también encontrar vías adecuadas para vincular más que hasta ahora las actividades de la asociación con el creciente número de asociaciones sociológicas regionales y con las asociaciones transnacionales centradas en un idioma.

Esto me lleva al tema de los idiomas. Desde hace mucho tiempo hemos tenido dos idiomas oficiales y recientemente hemos sumado el español al francés e inglés. Sin embargo, Bielefeld ha sido el congreso más monolingüe al que yo he asistido desde 1959. Tenemos que hacer algo para conseguir que la AIS sea un foro en el que todos los sociólogos puedan sentirse lingüísticamente cómodos.

Cualquier solución lingüística tiene sus ventajas e inconvenientes. Intentaré hablar de ello en una próxima carta. Pero estoy convencido de que geopolíticamente y científicamente ya hemos pasado por el punto más alto del monolingüismo, y que el futuro de las instituciones del saber se encuentra en el multilingüismo. Como sociólogos debemos analizar las raíces de este fenómeno, los costos sociales de las distintas soluciones, y ofrecer algunas pautas para maximizar el beneficio social.

Finalmente, me gustaría decir que somos una organización internacional que *de facto* no tiene el alcance que debería. Necesitamos ser verdaderamente globales, no por razones políticas sino por razones intelectuales. Lo necesitamos para ser el faro de probidad y excelencia que es nuestra obligación académica. Espero que trabajaremos todos juntos para conseguirlo.

Nos estamos acercando al año 2000. El sistema-mundo está en desorden y, creo yo, en crisis. El simbolismo del 2000 está a la altura

de la realidad. Intentemos hacer de la AIS una institución que nos pueda ayudar en la transición por la que el mundo atraviesa.

Publicada en el *Boletín de la AIS* en octubre de 1994.

Carta 2
Sociología e Historia

La Junta Ejecutiva de la AIS ha dado instrucciones al Comité del Programa para elaborar el tema del próximo Congreso en 1998, en Montreal (Canadá), sobre una mirada hacia el futuro y otra hacia el pasado, en nuestro paso al tercer milenio: una mirada al pasado sobre la herencia sociológica y otra al futuro sobre el futuro de la sociología y las ciencias sociales en general en el siglo XXI.

Este podría ser el momento en el que deberíamos revisar otra vez, tanto desde la herencia como desde la perspectiva, las inestables e inciertas relaciones entre sociología e historia. En 1898, exactamente un siglo antes de nuestro Congreso en Montreal, Emile Durkheim publicó el primer número de *L'Année Sociologique* (1). En el prefacio que escribió para ese número, Durkheim explicó la necesidad de tener una publicación en la que los sociólogos pudieran ser informados sobre la investigación en todas las ciencias sociales. Y luego añadió:

> "Pero nuestra empresa puede ser útil también en otro sentido: puede servir para acercar a la sociología algunas ciencias que se encuentran demasiado separadas, por desgracia para ellas y para nosotros.
>
> Pensamos, sobre todo, en la historia. Incluso hoy, son pocos los historiadores que se interesan por las investigaciones sociológicas y las consideran de interés. El carácter demasiado general de nuestras teorías, su insuficiente documentación ha hecho que sean consideradas como irrelevantes: no se les reconoce ninguna importancia filosófica. ,Y sin embargo, la historia sólo puede ser ciencia en cuanto que explica, y no se puede explicar sin comparar. Ni siquiera la simple descripción es posible: no podemos describir un hecho único, ni del cual poseemos más que unos pocos ejemplos, porque no lo podemos enfocar.

---

(1) Emile Durkheim *L'Année Sociologique*, I (1896-1897), París: Félix Alcan, 1898, ii-iii.

De esta forma, servimos a la causa de la historia al llevar al historiador a sobrepasar su habitual punto de vista, a extender su mirada más allá del país y del período que se propone estudiar, a preocuparse de cuestiones generales que se desprenden de los hechos particulares que observa. Pero, tan pronto como la historia compara, se vuelve indistinguible de la sociología. Por otro lado, la sociología no sólo puede prescindir de la historia, sino que necesita a los historiadores que sean a su vez sociólogos. Mientras la sociología se introduzca como una extraña en el campo de la historia para servirse, por así decirlo, de los datos que le interesan, no podrá más que examinarlos superficialmente. Perdida en un medio al que no está acostumbrada, es casi inevitable que no observe, o que sólo pueda observar con preocupación, los hechos en los que tendría mayor interés en observar. Sólo el historiador está bastante familiarizado con la historia para poder servirse de ella con confianza. Por tanto, lejos de ser antagonistas, estas dos disciplinas tienden, naturalmente, la una hacia la otra, y todo parece indicar que están llamadas a confundirse en una disciplina común donde los elementos de una y otra se reencontrarán combinados y unificados. Parece igualmente imposible que aquél cuyo papel es descubrir los hechos ignore las comparaciones que otro proporciona, y que éste que compara ignore como han sido descubiertos. Suscitar a historiadores para que sepan estudiar los hechos históricos como sociólogos, o lo que es lo mismo, sociólogos para que posean todas las técnicas de la historia, debe ser el objetivo a perseguir por ambas partes" (Durkheim, 1988, pp. ii-iii).

Cuando uno lee este texto hoy, casi cien años después, hay dos cosas que no dejan de llamar nuestra atención. Primero, uno de los padres reconocidos de la sociología moderna, en las primeras páginas de su principal contribución a la organización de la disciplina, la creación de una revista importante, esperaba una inevitable fusión de la sociología y la historia en una única disciplina. Segundo, después de cien años, esto todavía no se ha producido. ¿Se equivocó Durkheim al sugerir que la "llamada" de la sociología y la historia era llegar a unirse? ¿Acaso hemos cometido algunos errores en el camino hacia la realización de esta llamada?

En 1992 se publicó la correspondencia de Marc Bloch en la que trata la preparación de su libro *La sociedad feudal*, correspondencia dirigida a Henri Berr durante un período de 20 años (1924-1943) (2), editor de la colección en la que iba a ser incluido su libro. Desde hace mucho tiempo considero *La sociedad feudal* de Marc Bloch como uno de los más importantes trabajos sociológicos del siglo XX. Es además un libro que casi nunca aparece en la bibliografía de un curso de sociología. La razón es muy sencilla: Marc Bloch fue un historiador medieval y la Europa medieval parece un tema lejano para los intereses inmediatos de la mayoría de los sociólogos. Sin embargo, leyendo a Bloch, uno se da cuenta de que él mismo fue muy "sociológico". Por ejemplo, dice de su libro:

> "He intentado, sin duda por primera vez, analizar un tipo de estructura social, con todas sus conexiones. Probablemente no la haya conseguido. Pero me parece que valía la pena realizar el esfuerzo; y eso es lo que hace que el libro sea interesante" (Bloch, 1992, p. 96).

En efecto, Bloch fue tan "sociológico" que cuando Henri Berr propuso un anuncio publicitario para el libro, Bloch insistió en añadir que el libro estaba *"au service d'une science très sûre"* (Ibíd., p. 125). La traducción no es fácil. Me parece que Bloch quería decir que intentó dar al libro una alta validez científica.

No cuento esta historia sobre Bloch para halagarle, ni siquiera para recomendar que se le lea (cosa que, sin embargo, recomiendo, claro está si todavía no se ha hecho), sino para subrayar los comentarios que Bloch hace en estas cartas sobre la relación entre historia y sociología como disciplinas. En 1928, escribió a Berr una carta en la que deploró una estrecha concepción de la historia mantenida por muchos historiadores y compartida por otros tantos sociólogos. Más adelante habla de los sociólogos:

> "El gran error, según mi opinión, ha sido el deseo de constituir su

(2) Marc Bloch, *Ecrire la société féodale: Lettres à Henri Berr*, 1924-1943, Correspondance établie et présentée par Jackeline Pluet-Despatin, París: IMEC, 1992, p. 96.

ciencia al lado y sobre la historia, en lugar de reformarla desde adentro" (Bloch, op. cit., p. 52).

Es realmente un tema de reflexión sobre la herencia de la sociología. ¿Hemos cometido un gran error por no intentar reformar la historia desde dentro? ¿Debería Durkheim haber colaborado con su joven contemporáneo historiador francés, Henri Berr, en vez de trabajar por separado? ¿Cuáles serían hoy las consecuencias si ellos dos hubieran trabajado juntos?

No soy un gran aficionado a las preguntas hipotéticas. En el mejor de los casos, son provocaciones. Lo más importante es explicar los hechos tal como realmente hayan ocurrido. Y lo que pasó, como sabemos, es que en el período comprendido entre 1850 y 1945 la historia se estableció, ante todo, como una disciplina ideográfica dedicada al "pasado" mientras que la sociología (junto con la economía y las ciencias políticas) se estableció básicamente como una disciplina nomotética, utilizando casi exclusivamente los datos del "presente". Desde 1945, ha habido numerosas voces en ambas disciplinas a favor de un acercamiento, normalmente bajo la rúbrica de "multidisciplinaridad". El propio término multidisciplinaridad, sin embargo, presupone dos disciplinas intelectualmente separadas, cuya combinación puede producir un conocimiento útil. No presupone lo que Durkheim escribió en 1898:

"Tan pronto como la historia compara, se vuelve indistinguible de la sociología".

Personalmente estoy de acuerdo con Durkheim. Sólo que no me puedo imaginar que un análisis sociológico sea válido sin colocar plenamente todos los datos en su contexto histórico, por eso no puedo imaginar que sea posible hacer un análisis histórico sin utilizar el aparato conceptual que hemos llegado a llamar sociología. Pero si así es, ¿hay algún lugar para dos disciplinas separadas? Esto me parece una de las principales cuestiones en la discusión sobre el futuro de la sociología y de las ciencias sociales en su conjunto en el siglo XXI.

Publicada en el *Boletín de la AIS* en junio de 1995.

Carta 3
El idioma del mundo académico (1)

Comunicarnos unos con otros es un trabajo difícil. Hablamos distintos lenguajes conceptuales. Hablamos distintos lenguajes sociales. No escribimos como hace 50, 100, 200, 500 años. Y, por supuesto, hablamos distintos lenguajes fonéticos. Con todo, probablemente, el objeto de la ciencia social es decir algo sobre el mundo real a otras personas y, sobre todo, a los científicos sociales. Y, para hacer esto, los otros tienen que comprender qué es lo que intentamos decir. No puede haber diálogo sin un mínimo de comprensión mutua. De otro modo, una discusión sería simplemente un contrapeso de múltiples monólogos.

Como asociación internacional, la AIS intenta posibilitar el diálogo abriéndose a múltiples lenguajes conceptuales y sociales. Hacer esto es bastante espinoso, pero parece que abrirse a múltiples lenguajes fonéticos es lo más controvertido de todo. Nos parecería extraño sugerir que los sociólogos marxistas y conservadores se expresaran únicamente en un lenguaje liberal. Pero muchos no consideran extraño el dar por sentado que sociólogos francohablantes y anglohablantes se expresen en inglés.

El plurilingüismo –es decir, el uso de más de un lenguaje fonético, no sólo en la lectura, sino, lo que es más importante, en el uso público en congresos académicos– no es un problema técnico menor sino un gran problema epistemológico del mundo académico. Deberíamos estimar, con mucho cuidado, los pros y contras, las ganancias y pérdidas de la política de la costumbre en relación con el uso de varios idiomas.

Déjenme empezar recordando la historia de las ciencias sociales.

---

(1) He escrito un artículo sobre los problemas de la traducción escrita en las ciencias sociales: «Scholarly Concepts: Translation or Interpretation?», publicado en Marilyn Gaddis Rose (ed.) *Translation Horizons: Beyond the Boundaries of Translation Spectrum.*

Los idiomas utilizados en reuniones internacionales han sido la función de dos vectores: la geopolítica y la demografía del mundo académico. En el período 1850-1945, el período de la creación de las ciencias sociales modernas, prácticamente todo el mundo académico al que llamamos ciencias sociales (hasta quizás el 95%) estaba localizado en sólo cinco países: Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos. Cinco países y cuatro idiomas. La geopolítica de la época puso por lo menos a tres de estos idiomas –el inglés, el francés y el alemán– al mismo nivel de prestigio e influencia (es decir, el número de hablantes no nativos que aprendió alguno de estos lenguajes como segundo idioma principal).

En el período 1850-1945 se celebraron las primeras reuniones internacionales de científicos sociales. Por lo que sabemos (y la investigación sobre este tema ha sido verdaderamente muy escasa) los académicos se sentían libres es estas reuniones de presentar ponencias en cualquiera de los cuatro idiomas (pero probablemente no en ningún otro). Parece que no se ofrecían servicios de traducción (ni siquiera traducción consecutiva). Aparentemente se dio por sentado que los académicos podían entender idiomas distintos al suyo. Sin duda eso fue sólo parcialmente verdad pero, en efecto, así fue.

La Segunda Guerra Mundial transformó tanto la geopolítica como la demografía del mundo académico. Alemania (e Italia) perdieron la guerra y por tanto perdieron su expectativa en relación con el uso de su idioma en reuniones internacionales. Como resultado, posibles académicos de otras partes del mundo dejaron de aprenderlos como segundo idioma principal. La Europa Central y del Este, que fue una plaza fuerte del idioma alemán, se encontró bajo el sistema comunista. El ruso se convirtió en el segundo idioma oficial, y el inglés es el segundo idioma informal *de facto*.

Estados Unidos se convirtió no sólo en el poder hegemónico en el sistema-mundo sino, por lo menos durante los primeros quince años posteriores a la guerra, en el primer lugar académico para las ciencias sociales. Por supuesto, los académicos no anglo-hablantes empezaron a adoptar el inglés como segundo idioma principal, en un proceso que ha continuado y se ha ampliado desde entonces.

El mayor foco de resistencia al dominio del inglés fue el francés.

Francia se encontraba del lado vencedor en la Segunda Guerra Mundial y los gobiernos franceses (de cualquier ideología) estaban ansiosos por reafirmar el papel de Francia como actor principal en el plano geopolítico y, por lo tanto, en el plano geocultural. Las Naciones Unidas dieron al francés el mismo estatuto de idioma de trabajo que al inglés. La demografía del mundo académico también ayudó. Había nativos de lengua francesa en varios países con importantes comunidades de ciencias sociales, y el francés como segundo idioma era aún importante no sólo en las antiguas colonias francesas sino también en la Europa latina y en muchas partes de América Latina. Desde 1945, sin embargo, tanto la Europa latina como América Latina empezaron a considerar como segundo idioma el inglés, en vez del francés. Por ello, con el paso del tiempo, el uso del francés en reuniones internacionales ha ido disminuyendo progresivamente en términos de porcentaje de ponencias presentadas en ese idioma.

Mientras tanto, sin embargo, la demografía académica cambió. El número de académicos hispanoparlantes creció de forma constante y la exigencia del uso del español se incrementó. La AIS reconoció oficialmente esta expectativa al modificar sus estatutos en 1994, haciendo del español el tercer idioma oficial de la asociación.

Mirando hacia delante, tanto la geopolítica como la demografía del mundo académico están cambiando. El papel hegemónico de Estados Unidos está en declive. El ascenso de Alemania y Japón es bastante evidente. A la caída de los comunismos en Europa Central y del Este, ha seguido una renovada influencia alemana en esta parte del mundo, y podemos anticipar un resurgimiento del uso del alemán por los jóvenes académicos.

La Unión Europea ha puesto gran énfasis en el plurilingüismo, y en la práctica esto está ayudando a que tanto el francés como el alemán se reafirmen en otros países europeos. Los académicos reaccionarán de acuerdo con ello. Finalmente, el número de académicos para los que el alemán es su lengua nativa ha crecido considerablemente y va a continuar creciendo como porcentaje del total mundial. No es difícil predecir que, a pesar del extendido uso del inglés como segundo idioma principal entre los países de habla alemana, los germanoparlantes harán dentro de poco la misma demanda a las organizaciones interna-

cionales que los hispanoparlantes han hecho con éxito en los últimos años.

¿Vendrán otros después? Es difícil decirlo. Los japoneses tienen una expectativa basada tanto en la geopolítica como en la demografía del mundo académico, pero el japonés no es un idioma indoeuropeo y está clasificado por la mayoría de los académicos del mundo como un idioma difícil de aprender. Las demandas del portugués, el italiano, el ruso, el árabe y el chino no serían absurdas pero de momento no serían fácilmente admitidas por otros académicos. ¿Cuándo llegaremos al final de la lista?

¿Por qué importa esto? Hay que discutir este asunto en dos niveles, el de la epistemología y el de la organización pragmática de la comunicación. En el nivel epistemológico, el uso de varios idiomas es un asunto relacionado con la diversidad de perspectivas culturales. Los lenguajes fonéticos no son más reflejos uno de otro de lo que lo son los lenguajes conceptuales y sociales. Incluso los idiomas que se parecen presentan muchas dificultades de traducción y, por supuesto, cuanto más crece la separación lingüística, más aumenta la dificultad de traducción.

Esto presenta un problema mucho más grave de lo que las personas monolingües podrían imaginar. La esencia de la comunicación entre científicos sociales son los llamados conceptos, y cada "concepto", normalmente representado por un solo término o frase, contiene una teoría implícita de la historia (o si se prefiere, de la estructura social). Las teorías no son idénticas de un idioma a otro, porque las historias culturales son bastante diferentes. Reduciendo la discusión a un idioma único eliminamos puntos de vista completos. El diálogo se acerca al monólogo. La diversidad lingüística tiene todos los méritos atribuidos a la diversidad biológica. Merece la pena preservarla y deberíamos aprovecharnos activamente de ella para maximizar el rendimiento científico.

Esto supondría que cada académico utilizara eficazmente un gran número de idiomas, lógicamente todos los idiomas. Pero, como en la mayoría de los procesos, a partir de un cierto momento el beneficio marginal no supera el costo marginal. El problema de los costos es por supuesto considerable. Hay costos individuales y colectivos. Los

costos individuales son en gran medida la inversión de tiempo para aprender otro idioma. Sabemos, sin embargo, dos cosas importantes sobre el aprendizaje de un nuevo idioma. En general, lo más fácil es aprender el segundo idioma cuando uno es joven. También por lo general, el primer idioma extranjero es el más difícil de aprender y los siguientes son más fáciles. Por ello, cuando existen normas culturales a favor del plurilingüismo académico, más personas, habiendo aprendido un segundo idioma en su juventud, pueden dar paso a un tercer o cuarto idioma. Es obvio que las organizaciones académicas son el principal autor de las normas académicas.

Hay además costos colectivos. El uso de varios idiomas en una asociación académica cuesta dinero y tiempo. Cuantos más idiomas, más dinero y tiempo gastado. Para la AIS, la pregunta es sencilla. Según nuestros estatutos, tenemos tres idiomas oficiales. ¿Cómo los instrumentamos para maximizar una comunicación real? Hay básicamente tres maneras con las que una asociación como la AIS puede tratar el asunto lingüístico en sus congresos o reuniones más pequeñas.

1. Permitir el uso de los tres idiomas para ponencias y discusiones, pero segregar las sesiones lingüísticamente. Esto elimina la necesidad de traducción fonética, pero elimina también los méritos epistemológicos del diálogo interlingüístico.

2. Permitir el uso de los tres idiomas en cualquier sesión y asegurar los servicios de traducción. Esto permite hablar a cada uno en cualquiera de los tres idiomas y, presuntamente, permite entender a todos qué se está diciendo. Esto es lo más difícil de organizar y cuesta mucho dinero. Si se opta por la traducción consecutiva, se gasta mucho en tiempo. Si se opta por la traducción simultánea, es extremadamente difícil verificar la calidad de la traducción. Si la gente oye lo que se está diciendo en otros idiomas a través de una traducción, ¿captarán realmente el valor del diálogo interlingüístico o perderán los matices en la rapidez de la traducción?

3. Permitir el uso de los tres idiomas en cualquier sesión y no asegurar traducción (o, como máximo, permitir lo que se llama traducción en susurro). Eso es tan fácil de organizar como las sesiones monolingües. Maximiza el diálogo interlingüístico pero presupone que todos los presentes comprenden (más o menos) tres idiomas. De

momento, en la AIS, los miembros trilingües no sobrepasan probablemente el 10% de los participantes de congresos y los bilingües llegan probablemente a menos de la mitad. (Me refiero solamente a los tres idiomas oficiales). *De facto*, en recientes congresos, hemos utilizado la solución (1) excepto para algunas sesiones plenarias en las que hemos utilizado la solución (2). En la práctica, esto significa que más de 90% de la comunicación se ha llevado a cabo en inglés.

Muchos miembros se encogen de hombros y se preguntan: ¿Y qué? El inglés, dicen, es el latín de nuestra época. Es una gran virtud que hayamos conseguido una *lingua franca* de la comunicación académica. No creo que sea esa una reacción sensata.

En primer lugar, no creo que la tendencia hacia el uso del inglés vaya a continuar. Me parece que la geopolítica y la demografía del mundo académico han empezado a cambiar de rumbo y que el escenario tendrá un aspecto muy diferente dentro de 10-20 años.

En segundo lugar, no creo que debamos prescindir tan despreocupadamente de los méritos de la diversidad lingüística. Al contrario, pienso que deberíamos fomentarlos y acentuarlos.

En tercer lugar, no creo que comuniquemos realmente tan bien en nuestra *lingua franca*. De hecho, por lo menos la mitad de nuestros angloparlantes no nativos no hablan bien el inglés. A muchos les resulta imposible hablar con los matices y la sofisticación que desean. A otros es bastante difícil entenderlos. Por consiguiente, muchos de nuestros miembros se callan con lo que perdemos participantes en nuestro diálogo.

La situación ideal sería, por supuesto, que todos fuéramos trilingües (y quizás, más adelante, cuatrilingües) y que habláramos, sin traducción, en cualquiera de los tres idiomas. Pero este ideal requiere de una situación social en la que 50%-75% de los académicos del mundo fueran trilingües. Y no es el caso. No existe una solución sencilla para este problema, pero no podemos ignorarlo sin correr un gran riesgo intelectual. Tenemos que buscar soluciones desde el punto de vista de la organización. Tenemos que transformar las normas. Después de todo, hace tan solo 50 años esperábamos que reconocidos científicos sociales pudieran leer, verdaderamente, al menos tres idiomas (en

aquella época inglés, francés y alemán). ¿Es tan imposible que podamos volver a conseguir las expectativas de nuestros predecesores?

La AIS deberá reflexionar sobre estos problemas en los próximos tres años. Serán bienvenidas las opiniones de nuestros miembros de tan distintos orígenes lingüísticos.

Publicada en el *Boletín de la AIS* en octubre de 1995.

Carta 4
La internacionalización de la AIS

La internacionalización de una organización internacional puede parecernos un objetivo curioso. Sin embargo, la realidad es que –como todos sabemos– la Asociación Internacional de Sociología (AIS), como cualquier otra asociación académica mundial hoy en día, es menos internacional de lo que debería ser y de lo que pretende ser.

La construcción histórica de las ciencias sociales y la geopolítica del sistema-mundo son dos de los parámetros más coercitivos en los que vive nuestra asociación. Ambos son obvios. Las ciencias sociales surgieron, como disciplinas universitarias, apenas a finales del siglo XIX, y en su origen –principalmente– en cinco países: Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos. Con seguridad, ya en 1945 se habían establecido formalmente en otros muchos países y en casi todos a partir de 1945. Sin embargo, la difusión geográfica de su poder organizativo quedó sesgada.

La realidad histórica está construida y sostenida por el hecho de que los recursos financieros están igualmente desequilibrados, lo cual significa que los sociólogos en el "Sur" no tienen a su alcance muchas de las instalaciones elementales que están a la disposición de muchos sociólogos en el "Norte": bibliotecas adecuadas, redes de comunicación rápidas (hoy, acceso a Internet), fondos para investigación, fondos para viajes, salarios adecuados, y las demás bases materiales de nuestro trabajo.

La AIS no se encuentra en la situación para poder cambiar de manera importante estas limitaciones. La cuestión es qué puede hacerse para minimizar los efectos negativos. La primera pregunta es: ¿por qué la Asociación ha de preocuparse de ello? La respuesta me parece obvia, pero no estoy seguro de que todos estén realmente de acuerdo. Los sociólogos siempre han tenido como una de sus premisas básicas, que las realidades sociales están construidas socialmente y que si alguien las construye de modo diferente el resultado será diferente. Pocos sociólogos creen que la razón de que la sociología sea más fuerte

en unos países que en otros tiene que ver con la biología o el clima o con diferencias culturales inalterables. Además, los sociólogos han tendido a creer que una perspectiva social, y por tanto una perspectiva intelectual, varía según la posición social. Muchos sociólogos deducen de esta premisa la creencia de que la búsqueda de representaciones plausibles de la realidad social se realza mostrando en esta realidad una multiplicidad de perspectivas.

Todo esto son, como ya digo, verdades introductorias pero que merece la pena subrayar. En efecto, lo que he dicho constituye una verdad esencial, a la que se le rinde un homenaje constante. Pero poco se ha hecho sobre ello. ¿Qué podemos hacer? Porque, además, hay un tercer límite para una asociación como la AIS. La Asociación es muy pobre, y no puede compensar con generosidad la desequilibrada distribución de los recursos globales del mundo académico.

Lo primero que la AIS puede hacer –lo más fácil desde el punto de vista financiero, pero probablemente lo más importante intelectualmente– es transformar las normas. Debemos reconocer que, por mucho que aspiremos a la posibilidad de propuestas y/o creamos en ellas, el peso de nuestro particularismo (nuestras diversas posiciones sociales) es hoy tan grande, y de tanta consecuencia para la naturaleza de nuestra investigación y de nuestra interpretación de sus resultados, que debemos tenerlo en cuenta sistemáticamente tanto en la ciencia social en la que trabajamos como en las reflexiones que hacemos sobre ella. El particularismo que mostramos todos en nuestro trabajo no sólo determina/influye/distorsiona nuestras evaluaciones de la realidad (es decir, refleja nuestros principios en el sentido amplio de la palabra) sino que determina/influye/distorsiona de muchas (complejas) maneras nuestras epistemologías. El primer efecto es más visible que el segundo.

Podemos mejorar la situación de dos maneras: de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. Ambas son necesarias. Ambas están en marcha. Ambas necesitan ser reforzadas. Mejorar la situación de arriba hacia abajo significa que una organización como la AIS debe ser consciente constantemente de la importancia de dejar sitio a todos los puntos de vista y de esforzarse para aumentar su baja representación numérica entre nuestros rangos, dándoles una representación proporcional al

invitarlos a jugar un papel intelectual en nuestros congresos y coloquios. Debemos considerarlo no como acto requerido para maximizar los beneficios intelectuales colectivos.

De abajo hacia arriba es más importante y más difícil. En realidad, la sociología (y todas las formas del saber) llegará a ser sólo verdaderamente internacional cuando existan las múltiples fuertes bases. Lo importante es que haya vibrantes nodos de trabajo en diferentes lugares, en los que haya una verdadera vida interna y suficiente interacción para crear sus propias microtradiciones y sentido de las prioridades. Un primer mecanismo son las asociaciones regionales. Recientemente me invitaron a participar en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. No sé como se desenvolvieron los otros diecinueve, pero puedo decir que el vigésimo fue extremadamente vivo intelectualmente (2.000 delegados, incluyendo un grupo considerable de estudiantes con sesiones propias) y dotado de un distintivo e inconfundible carácter latinoamericano. Otro mecanismo son las publicaciones de la región, distribuidas sobre todo en la región y que tratan de sus problemas bajo puntos de análisis propios. Naturalmente, y hasta cierto punto, si se pueden crear centros de investigación muy fuertes con proyección en toda la región, el impacto mundial será probablemente más grande.

De ningún modo quiero proponer un aislamiento regional. Propongo la creación de bases institucionales sólidas para la sociología mundial. Sólo cuando estas bases regionales sean verdederamente activas, y realmente originales, serán capaces de empezar a sobrepasar la variedad particularista de afirmaciones universalistas que prevalecen hoy en día.

Fue esta preocupación la que me llevó a escribir mi carta anterior sobre el idioma del mundo académico. Lejos de ser un problema administrativo (las conveniencias de la comunicación), el problema del plurilingüismo es otro aspecto del esfuerzo por construir un "universalismo pluralista".

Publicada en el *Boletín de la AIS* en mayo de 1996.

Carta 5
La sociología en una encrucijada intelectual

Nos acercamos al final del siglo XX y al final del milenio. Sabemos que, históricamente, tales fechas se perciben con una mezcla de temor, miedo e inquietud, y algunas veces también con una esperanza mesiánica. Pienso, sin embargo, que hay razones más importantes que los accidentes del calendario para sugerir que la sociología, como una construcción intelectual y organizativa, se encuentra en una encrucijada. Desde el punto de vista intelectual podemos retroceder unos 150 años en nuestras tradiciones, estrechamente definidas. Desde el punto de vista organizativo, existimos desde hace poco más de 100 años, y eso sólo en algunos países. La Asociación Internacional de Sociología celebrará apenas su 50 aniversario en el XIV Congreso Mundial de Sociología en Montreal en 1998.

En un sentido, somos adultos. Creo que podemos decir que hoy poseemos una herencia que es ampliamente compartida por las personas que se llaman a sí mismas sociólogos. Ciertamente, tenemos una extensa y amplia representación de personas bien formadas que lleva este nombre. Sin embargo, nuestra estima pública no es muy alta. Y nuestra autoestima deja que desear. Lo digo a la luz de los comentarios que vengo oyendo repetidamente en los últimos cinco años en casi todos los lugares, sobre el hecho de que la disciplina está fraccionada y no tiene centro ni dirección colectiva. Personalmente pienso que lo mismo puede decirse sobre prácticamente cualquier disciplina dentro de las ciencias sociales, y más allá. Pero aún así, lo oímos de boca de los sociólogos. (Quizás dentro de otras disciplinas circula la misma evaluación interna; no estoy seguro).

En cualquier caso, como los Thomas nos han enseñado, "cuando los hombres [¡*sic*!] definen una situación como real, es real en las consecuencias". Creo que son muy buenas las razones por las que los sociólogos tienen el sentimiento de que se encuentran en algo así como una crisis. En el reciente informe de la Comisión Gulbenkian que yo presidí, *Abrir las ciencias sociales*, se analiza en qué medida las condi-

ciones del mundo posterior a 1945 han creado este sentimiento de confusión, de superposición y de inseguridad en la justificación fundamental de las ciencias sociales, pero no voy a repetir aquí el argumento (1). Me preocupa más bien aquí qué puede hacer la AIS, como organización, para enfrentarse a esta necesidad colectiva de sus miembros.

Hemos escogido para el Congreso de Montreal un tema que esperamos permita a los participantes debatir este problema en todos los aspectos. El título escogido por el Comité de Programa es "El saber social: herencia, desafíos, perspectivas". Con estas palabras se pretende dirigir el debate en tres direcciones: al pasado, nuestra herencia; al presente, los desafíos de la herencia; al futuro, las perspectivas de la sociología y de las ciencias sociales en el siglo XXI.

El primer problema es cómo organizar el debate. No será nada fácil –en un congreso que tendrá al menos 5.000 personas presentes, y hasta 7.000– dar la sensación de que estamos debatiendo algo, sea cual sea su importancia. El Comité de Programa hará lo posible para que los Simposia sean lugares de auténtico debate. Nos proponemos evitar una serie de ponencias desconectadas y monótonas y organizar, en cambio, mesas redondas, charlas sobre una ponencia, u otros mecanismos que centren la atención en los problemas intelectuales de los que necesitamos hablar y discutir realmente entre nosotros.

Además, la AIS ha estado organizando una serie de coloquios regionales (de tamaño pequeño, pero a través del mundo) que han estado discutiendo este tema básico desde una perspectiva regional. Esperamos que como resultado se publique una colección de pequeños libros que venderemos a un precio módico a los participantes del Congreso, quienes pueden procurárselos antes de llegar a Montreal. Esperamos estimular con ello el pensamiento de los participantes, y sobre todo dejar claro cómo las diferentes regiones del mundo hablan

(1) I. Wallerstein et al., *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkiam Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford: Stanford University Press, 1996). En castellano, *Abrir las Ciencias Sociales* (México: Siglo XXI). Existen también ediciones en alemán, chino, coreano, francés, italiano, japonés, neerlandés, portugués, turco y otras ediciones que se publicarán pronto en otras lenguas.

de forma diferente del mismo tema. El volumen de *Current Sociology* anterior al Congreso tratará también ese problema. Esperamos igualmente que diversas asociaciones nacionales y comités de investigación hagan, si fuera posible antes del Congreso, su propia reflexión sobre este tema.

Pero todo esto tendrá poco efecto si los participantes no han empezado todavía a realizar las reflexiones personales e interpretaciones de los problemas a los que nos enfrentamos. ¿Cuáles son estos problemas? He aquí la lista que propone un sociólogo:

1. ¿Cómo deberíamos definir, cómo definimos, "herencia de la sociología"? ¿Influye verdaderamente esta herencia en el trabajo actual? ¿Es nuestra herencia diferente de la de otras ciencias sociales? Si es así, ¿de qué manera exactamente? Si es diferente, ¿por qué es diferente? Y ¿cómo de razonables son las bases intelectuales –frente a las organizativas– de esta diferencia?

2. ¿Cuáles son los desafíos más significativos de esta herencia, en los últimos 50 años? ¿De dónde provienen estos importantes desafíos: de la disciplina en sí o del exterior? ¿De los primeros centros de sociología (Europa occidental y América del Norte) o del resto del mundo? ¿Los desafíos han agitado verdaderamente la profesión o han sido absorbidos? ¿Están estos desafíos afectando igualmente las disciplinas vecinas? Los desafíos, ¿están dirigidos a las fronteras disciplinarias? Y, si es así, ¿cómo hemos estado reaccionando?

3. ¿Cuáles son nuestras perspectivas? Dentro de unos cincuenta años, ¿esperamos verdaderamente que la sociología (o incluso las ciencias sociales como un todo) será más fuerte intelectual y organizativamente de lo que es ahora, o estamos más bien estancados o incluso decayendo? Sea cual fuere su respuesta, ¿está esta trayectoria en su mayor parte fuera de nuestro control colectivo, o existe alguna manera de poder influir significativamente sobre ella? Sobre todo, ¿estamos satisfechos con nuestras premisas epistemológicas básicas, o éstas necesitan una reorganización drástica?

He titulado esta carta: "La sociología en una encrucijada intelectual". Quizás no esté de acuerdo con el título, pero creo que la imagen de la sociología (si tal término aún existe), y más fundamentalmente de la ciencia social, se transformará radicalmente en los próximos

cincuenta años y que revaluaremos nuestra herencia, no rechazándola sino reformulándola en un contexto más amplio y sobre nuevas premisas epistemológicas.

No espero ningún consenso inmediato con respecto a estas preguntas. ¡Todo lo contrario! Estamos divididos de diferentes maneras: según preferencias tradicionales por un modo de pensamiento más nomotético o más idiográfico; en términos de nuestra posición social (región del mundo, clase, raza, género, entre otros); y en términos de nuestras creencias sobre el papel social del intelectual. Tampoco nuestros instintos políticos son irrelevantes para nuestras elecciones intelectuales. Sin embargo, en mi opinión, hay suficiente "*Gemeinschaft*" entre nosotros para llevar a cabo civilizadamente un debate intelectual que, además, sea provechoso. Le ruego que venga a Montreal para participar en este debate (que ciertamente debe perseguirse, antes y después del congreso), y que venga a Montreal habiéndose preparado para participar en este debate colectivo (en lugar de quedarse en un rincón con sus amigos intelectuales y sociales discutiendo sobre las últimas variaciones en su área de interés particular).

Si un gran número de nosotros lo hace así, el Congreso de Montreal será un acontecimiento intelectualmente excitante en sí y quizás contribuya a reestimular nuestra autoestima y misión que es un elemento crucial en la actividad intelectual. Si además podemos reducir algunas divisiones reales en la disciplina y entre ella y otras ciencias sociales, entonces habremos conseguido mucho.

Publicada en el *Boletín de la AIS* en noviembre de 1996.

Carta 6
El Occidente y los otros

Cuando las ciencias sociales se construyeron en el siglo XIX, constituían originalmente un conjunto de prácticas localizadas en unos pocos países, básicamente cinco: Gran Bretaña, Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos. Es lógico que las disciplinas que surgían por entonces –en particular, la historia, la economía, la ciencia política y la sociología– se preocuparan, principalmente, de la realidad empírica de estos cinco países y, más extensamente, del "Occidente". La supuesta problemática intelectual de la "modernidad" fue el objeto fundamental de la investigación intelectual de las ciencias sociales: qué era, qué "problemas" sociales causaba, cómo podríamos entender mejor su evolución.

Al mismo tiempo, los científicos sociales fueron conscientes de que el "Occidente" no era la totalidad del mundo. Sin embargo, en el siglo XIX creían que el no-Occidente era no-moderno, y, por eso, fundamentalmente distinto del Occidente. La pregunta que, consecuentemente, se planteó fue el porqué y el cómo estudiar el no-Occidente. En algún sentido, la respuesta básica a por qué el "Occidente" debía estudiar a los "otros" fue para definir sus diferencias con Occidente, saber de qué forma eran no-"modernos", y así saber de qué manera el "Occidente" era moderno. La respuesta a cómo estudiar el no-Occidente fue doble. Por un lado, se establecieron disciplinas especiales para estudiar el no-Occidente: la antropología para estudiar los llamados pueblos primitivos, y los estudios orientales para investigar las llamadas grandes civilizaciones (China, India, el mundo árabe, etc.). Adicionalmente, sin embargo, los científicos sociales, principalmente sociólogos, crearon conceptos que definían la diferencia esencial entre el Occidente y los otros en términos de un conjunto de antinomias: estatus y contrato (Maine), sociedad militar y sociedad industrial (Spencer), solidaridad mecánica y solidaridad orgánica (Durkheim), legitimación tradicional y legitimación racional-legal (Weber), los «patrones variables» de Parsons.

La transformación del mundo desde 1945 minó las bases sociales de estas construcciones del siglo XIX. La extensión de las ciencias sociales a todos los rincones del mundo, y más importante aún, la reafirmación política del mundo no-Occidental, plantearon preguntas fundamentales sobre la distinción entre el Occidente y los otros. Esos fenómenos contradicen la lógica de tener disciplinas separadas dedicadas a diferentes partes del mundo. Hoy, sociólogos e historiadores de Estados Unidos estudian Sri Lanka y antropólogos de Sri Lanka estudian Estados Unidos. Todos podemos multiplicar los ejemplos.

Pero aún más importantes son las preguntas que fueron planteadas sobre las antinomias y su capacidad para definir con exactitud lo moderno. Hoy en día, algunos creen que hemos pasado más allá de la modernidad, a un nuevo terreno llamado la pos-modernidad. Hay otros que creen que lo "moderno" no existe realmente, en el sentido de que los presuntos cambios que el "Occidente moderno" introdujo no fueron tan diferentes de los patrones existentes en el resto del mundo. En particular, algunos interpretan el ascenso del Lejano Oriente en los últimos años simplemente como el retorno a una posición central en el mundo, después de un breve (y, se argumenta, pequeño) interludio de autoafirmación europea.

No es que no queden entre nosotros defensores apasionados de la validez de la distinción entre el Occidente y el resto del mundo. Ocurre simplemente que esta distinción ya no puede ser considerada un dogma, sino que tiene que ser defendida como una postura intelectual controvertida. Obviamente, al plantear el problema de "Occidente" y los "otros" se utiliza el lenguaje derivado de la dominación geopolítica del Occidente. Esta dominación, que parecía tan evidente por sí misma en los siglos XIX y XX, ha llegado a ser vigorosamente desafiada en esta segunda mitad del siglo XX, y puede llegar a disminuir rápidamente en el siglo XXI.

Pero incluso si, como resultado de la posición declinante del mundo occidental, el eurocentrismo desapareciera como fuerza intelectual, podría por supuesto llegar a ser reemplazado por otros "centrismos": nipocentrismo, chinocentrismo, por ejemplo. Todavía no lo sabemos. Sin embargo, los problemas intelectuales no cambian porque cambie el lugar geográfico del centro, ya que el problema

intelectual básico es la relación entre lo universal y lo particular en el análisis de las ciencias sociales.

Existe una percepción en la que toda la actividad intelectual es una búsqueda de lo universal, de explicaciones que interpreten la realidad empírica, lo que viene a decir que uno está explicando la realidad percibida en términos de algo más. Este algo más tiene que ser una aspiración a lo universal. Pero hay otra percepción en la que la actividad intelectual es particularista, porque esta actividad la desarrollan personas y grupos que están socialmente condicionados y socialmente anclados, sin importar hasta dónde sus particulares anclajes les permiten deambular. Una actividad intelectual que universalice, jamás podría conseguir plenamente una postura universalista. Una actividad intelectual que particularice, jamás podría evitar las reclamaciones que adopten la forma de, al menos, una pequeña-gran narración.

La forma en la que hemos tratado este dilema durante los últimos 150-200 años ha sido, en general, elegir posiciones, preferir una orientación a otra, ser nomotéticos o idiográficos, tener una única ciencia social para toda la humanidad o tener dos (una para el Occidente y otra para el resto del mundo). Lo que quizás podamos ver con más claridad hoy es que realmente no podemos elegir entre lo universal y lo particular, igual que no podemos elegir entre lo estructural y lo histórico. Estamos condenados a analizar todo en su contradicción, simultáneamente como una expresión de lo universal y como una representación de lo irremediablemente particular, donde ambas tienen una estructura siempre inmediatamente diferente de lo que había un momento antes. El problema que hoy se plantean las ciencias sociales es desarrollar una metodología de acuerdo con su incapacidad para elegir y asumir de manera colectiva el peso de la construcción de un universalismo pluralista. El hecho de que esto parezca tan difícil, y lleno de grandes trampas lógicas, no es excusa para no seguir este camino, porque creo que es el único camino que existe en el oscuro bosque en el que nos encontramos intelectualmente. ¿El Occidente y los "otros"? ¿El Este y el Oeste? ¿El Norte y el Sur? Sí, por supuesto, y no, por supuesto que no.

Publicada en el *Boletín de la AIS* en abril de 1997.

Carta 7
Diferenciación y reconstrucción en las ciencias sociales

La diferenciación es uno de los conceptos básicos en el arsenal sociológico. Se refiere a un proceso asumido en el que tareas que en un momento determinado fueron vistas como singulares o llevadas a cabo por una sola persona y/o un grupo, se dividen de tal forma que se ven como múltiples y realizadas por más de un actor. Es un concepto morfológico y por lo tanto puede aplicarse a cualquier campo de actividad. Es un proceso que desemboca en una división del trabajo.

Se ha discutido que una de las características más destacadas del mundo moderno ha sido la extensión de su diferenciación. Cuando retornamos al análisis de las estructuras del saber, encontramos una situación que no es demasiado diferente del análisis de la economía política del sistema-mundo. Hay afirmaciones de mayor heterogeneidad. Hoy, el saber se divide en una multiplicidad de disciplinas, y cada disciplina tiene una larga lista de campos de interés, llamados especialidades. Sin embargo, nuestras estructuras del saber parecen superar muchas diferencias de espacio y tiempo, y una de las características para definir las estructuras modernas del saber ha sido la prominencia, de hecho la dominación, de la afirmación de la existencia de un saber universal, una afirmación que no admite ninguna posible variación teórica en la que se constituya verdad. Aquí tampoco encontramos un consenso real sobre si homogeneidad o heterogeneidad es el resultado preferido. En efecto, la intensidad de las llamadas guerras científicas y guerras culturales contemporáneas es un claro testimonio de la profundidad de la división dentro del mundo académico sobre esta valoración.

Veamos la Asociación Internacional de Sociología. Ella misma es el producto de un largo proceso de diferenciación, de varios siglos. Cuando Maquiavelo o Spinoza o incluso Montesquieu escribieron sus libros, no se llamaron a sí mismos sociólogos; en efecto, no existía el concepto de "sociólogo". Además, ni siquiera existía aún la distinción clara entre tan amplias categorías como "filósofo" y "científico". Esta

última distinción, fundamental para el sistema universitario que hemos creado en los últimos doscientos años, fue inicialmente una invención basada en la antinomia cartesiana entre seres humanos y naturaleza, que cristalizó totalmente a finales del siglo XVIII. La categoría conceptual adicional de ciencia social, como un tercer campo académico entre ciencia y filosofía, o lo que en jerga universitaria se diría entre la facultad de ciencias naturales y lo que en algunas lenguas se llama la facultad de humanidades, surgió tan sólo en el siglo XIX. Los departamentos universitarios separados que hacían diferenciación entre varias ciencias sociales aparecieron sólo entre 1880 y 1945, y su institucionalización fue instaurada completamente en muchas partes del mundo tan solo en las décadas de los años cincuenta y sesenta.

Incluso en los años cincuenta, tanto las reuniones nacionales de sociólogos como las reuniones de la AIS, aún eran acontecimientos intelectualmente unificados a los que asistía un pequeño número de académicos. Para avanzar en su trabajo, la AIS creó primero un solo Comité de Investigación que abarcaba todo, y luego varios comités con nombres específicos. Hoy tenemos 50 Comités de Investigación y muchos otros solicitantes llamando a la puerta. La historia se repite para la mayoría de nuestras asociaciones nacionales, por lo menos para las más grandes. Hay razones para creer que la presión para establecer estas estructuras especializadas continuará e incluso podría acelerarse. Y no me sorprendería ver que estas estructuras de comités de investigación, o grupos especializados, se fraccionaran a su vez. ¿Es esto la prueba de una sana división del trabajo o de un crecimiento canceroso? Sabemos por la biología que la línea entre los dos modelos es muy fina, y que los investigadores médicos por su parte todavía no son capaces de explicar exactamente qué es lo que convierte a uno en otro. ¿Podemos nosotros?

Existe otro problema. Si, al subdividirnos, los subgrupos creados fueran —por así decir— todos aislacionistas, volcados sobre sí mismos, el medio así engendrado podría ser acusado de intelectualmente atrofiante, pero al menos sería viable organizacionalmente. Pero este no es el caso. Cuanto más divididos nos hacemos, más imperialistas parecen hacerse las subunidades. Eranse una vez unos economistas en

un rincón, sociólogos en otro, e historiadores en el tercero. Consideraban que constituían disciplinas separadas, bastante diferentes, con objetos de estudios claramente definidos y distintos y, además, con distintas formas de estudiarlos. Pero hoy los economistas quieren explicar cómo funcionaban las familias, los sociólogos explican las transformaciones históricas, y los historiadores explican las estrategias empresariales. Les propongo un sencillo *test*. Seleccionen los títulos de ponencias de los programas de una media docena de congresos internacionales de ciencias sociales de distintas organizaciones. Mezclen los títulos y pidan a un grupo de científicos sociales que identifiquen en qué congreso se presentaron esas ponencias. No lo he hecho, pero pienso que 50% de respuestas correctas sería un porcentaje muy alto. Por ello, tenemos un increíble superposición –así llamada– que de vez en cuando se disfraza como una difusión de "interdisciplinidad". ¿Es esto un ejemplo de eficacia o de ineficacia?

¿Cuál es el origen de esta homogeneidad dentro de la heterogeneidad? Una respuesta estructural simple es el tamaño. El número de investigadores en el mundo actual ha crecido enormemente en los últimos 500 años, y en progresión geométrica durante los últimos 50. Esto, en cambio, tiene dos aspectos organizativos. Primero, cada investigador individual se ve aún obligado a demostrar su originalidad. Cada uno tiene que encontrar un nicho, o un enfoque, o un rincón reservado, o algo. Y no parece que haya bastantes donde escoger. Por ello, la pesca furtiva se ha convertido en una estrategia muy popular para sobrevivir. Sin embargo, nadie puede admitir que está pescando porque eso demostraría su falta de originalidad. Entonces, todos insisten en que su variante particular tiene un significado diferente de las variantes de los otros. Segundo, a medida que el número de investigadores crece, el tamaño de sus reuniones aumenta y tiende a ser menos manejable y menos propicio para el intercambio intelectual. Por ello se buscan grupos de tamaño más pequeño. Esto se puede obtener de dos maneras: por la selección de élites o por la subdivisión democrática. Ambas se practican. Los Comités de Investigación de la AIS han tratado de ser el ejemplo de la segunda, pero como crecen en tamaño, pueden aparecer al interior de ellos mismos nuevas presiones para la selección de élites, que llevarían a la creación

de grupos de élite más pequeños al exterior de los Comités de Investigación.

Notarán que hasta ahora no he explicado la subdivisión por la acumulación general del saber. Se trata de una explicación común. Se dice que el saber se ha hecho demasiado grande para ser manejado por una sola persona (presumiblemente a diferencia de épocas anteriores), y por ello requiere la especialización. Por supuesto, la expansión del saber acumulado se ha producido. Me gustaría sin embargo manifestar cierto escepticismo con respecto a que el incremento sea tan grande como muchos afirman. Es una explicación demasiado fácil y autocomplaciente, y es autocontradictoria. Si el saber existente en el campo "x" es tan grande que requiere especialización en "x^1" y "x^2", ¿quién podría saberlo, si se supone que nadie puede manejar el total de "x"? O, si una persona excepcionalmente dotada lo supiera, ¿estamos diciendo entonces que las subdivisiones tienen que ser aquellas decretadas como válidas por esta persona excepcionalmente dotada? Está claro que esto no funciona así. La gente se divide en especialidades y entonces, sólo entonces, tiene la tendencia a afirmar, sin ninguna prueba real, que ello era necesario debido al incremento del saber en general.

Dada la débil justificación intelectual de muchas de las así llamadas especializaciones, han aparecido múltiples respuestas. Una, es la defensiva: intentar construir voluminosas justificaciones teóricas y metodológicas para la autonomía de la especialidad (sea sociología como un todo o como un subcampo). La segunda es ir en la dirección opuesta y emprender la búsqueda de temas "transversales". De acuerdo, dirían algunos, pueden existir diferentes áreas de investigación (digamos, salud, educación, religión, etc.), pero existen formas comunes para analizar estos campos (digamos, elección racional o teoría del conflicto). Los temas transversales quieren universalizar y, por lo tanto, homogeneizar. Pero desde el punto de vista de la organización, lejos de reducir la variedad de nombres de subcampos, tienden a aumentar el número de las unidades especializadas y a favorecer la superposición. La tercera respuesta es la llamada a algo más que los temas transversales, es una llamada a la síntesis. Los que proponen la síntesis denigran frecuentemente de la realidad y/o la importancia de

las especializaciones, y no sólo dentro de las disciplinas, sino también entre las ciencias sociales, e incluso entre el mundo del saber en su totalidad. Pero, como en el caso de los temas transversales, sea cual sea el intento intelectual, la consecuencia organizativa es a menudo meramente la creación de una especialización más. F. Scott Fitzgerald ironizó, ya en los años veinte en *The Great Gatsby,* sobre el más limitado de todos los especialistas, el "hombre de cultura general".

¿Debemos entonces desesperarnos? No nos atrevemos, tanto por razones de organización como por razones intelectuales. En cuanto a la organización, el impulso hacia la subdivisión se nos escapa de las manos. El asunto fundamental es, sin embargo, intelectual, no organizativo. Desde el punto de vista de organización, ¿estamos en el camino correcto, en términos de las posibles, o probables, consecuencias intelectuales? La pregunta es tan antigua como lo es el concepto de educación. Nadie duda de que cada uno de nosotros estudia sólo un rincón del universo intelectual. Y nadie duda de que cada uno de nosotros encuentra provechosa la lectura y/o la conversación con otros que están estudiando el mismo rincón, o rincones cercanos. Sin embargo, hay que señalar dos cosas de inmediato. Primero, los rincones se parecen unos a otros como lugares de esfuerzo investigador. No es ni más ni menos difícil estudiar lo macro que lo micro. La distinción macro-micro no tiene ningún impacto sobre la cantidad de tiempo y energía, y formación previa, que se necesita para estudiar bien el rincón particular de cada uno. Segundo, no hay un esquema sencillo que defina como podemos delimitar un rincón del universo intelectual. O más bien, hay innumerables esquemas sobre ello, pero ninguno ha conseguido una clara hegemonía intelectual sobre los otros.

Tercero, y quizás más importante aún, estos esquemas excluyen problemas intelectuales tanto como los incorporan. No es que algunos esquemas sean infames y otros virtuosos. En un sentido, toda actividad académica es un proceso para establecer esquemas y, por lo tanto, excluir las alternativas es, de algún modo, el objetivo de todo el saber. Intentamos demostrar que esta manera de obtener el saber es mejor que la otra. Intentamos demostrar que este tipo de conocimiento es mejor que el otro. Todos lo hacemos. Y cuando otros perciben nuestro

éxito relativo y momentáneo, dicen que hemos desarrollado un paradigma.

Personalmente creo que hay múltiples paradigmas posibles, pero que algunos son más válidos, más útiles, que otros. Pero la validez y la utilidad de esos paradigmas dominantes jamás pueden "dormirse en los laureles". Deberían siempre tomar en serio los desafíos intelectuales, y necesitan dedicar tiempo a reexaminar las premisas básicas, a la luz de una crítica seria. Obviamente, la palabra clave es "seria", y la mayoría de los defensores del *status* afirmarán que los críticos no son serios. Pero en muchos casos, es evidente que la afirmación de que los críticos no son serios no es serio. Lo sabemos sencillamente al observar la historia del mundo académico. La sabiduría aceptada ha sido tan frecuentemente rechazada y considerada tan enormemente falaz, al cabo de un tiempo, que casi no merece la pena ilustrarla. Y sin embargo, si observamos los escritos justo en el momento antes de que las verdades aceptadas se convirtieran en falsedades rechazadas, casi siempre encontraremos defensores de la fe apasionados en la defensa intelectual de estas verdades que en realidad se hallaban al borde del colapso –y, en efecto, más que apasionados, violentos y profundamente intolerantes. Esta historia debería hacernos pensar.

El problema al que nos enfrentamos, pues, es si existe o no algo especial en el momento actual con respecto al persistente problema de los paradigmas concurrentes tal como han sido reflejados en las estructuras del saber. Opino que sí. Creo que únicamente podremos ver lo que es especial cuando salgamos no sólo de nuestros subcampos, sino de la sociología, e incluso, de las ciencias sociales. Opino que estamos viviendo un momento en el que el esquema cartesiano sobre el cual se ha apoyado la totalidad de nuestra estructura de especialización se ve, por primera vez desde finales del siglo XVIII, seriamente desafiado. Creo que este desafío llevará de hecho a una importante reestructuración institucional en los próximos cincuenta años. Y creo que es relativamente urgente para todos nosotros analizar los problemas epistemológicos básicos que vienen debatiéndose –es decir, desde cada una de las orientaciones especializadas hacia una orientación común para todos los académicos.

Normalmente no queremos perder el tiempo en estas cuestiones

epistemológicas, al considerarlas como la competencia de simplemente un grupo más de especialistas. Pero esto sólo es verdad cuando no hay un debate, y cuando funcionamos, por así decirlo, con normalidad. Pero hoy la discusión sobre las premisas no debatidas ha llegado a ser intensa e importante, y en este sentido ya no estamos en tiempos normales.

Publicada en el *Boletín de la AIS* en octubre de 1997.

Carta 8
La sociología y el conocimiento útil

Robert Lynd nos preguntó, hace cincuenta años: "El saber, ¿para qué?". Max Weber nos pidió, hace aproximadamente un siglo, esforzarnos para crear un saber libre de valores *(wertfrei)*. Las implicaciones de esas dos peticiones parecen ser opuestas. El intento de los dos autores puede haber sido menos totalmente opuesto de lo que puede parecer, o de lo que muchos han pretendido.

Max Weber escribía en un contexto en el cual una de sus mayores preocupaciones era la apropiación y la utilización del saber de las ciencias sociales por los nacionalistas alemanes para conseguir objetivos políticos determinados. Una de las implicaciones de la llamada a un saber sin valores fue la insistencia en la necesidad de que el mundo académico se librara de las presiones sociales de los poderosos dentro de su país quienes les empujaban para que realizaran su trabajo y dirigieran sus escritos en direcciones concretas.

Robert Lynd escribía en un contexto en el cual él creía que muchos científicos sociales, bajo el lema de la investigación libre de valores, realizaban su trabajo y describían el mundo de una manera dictada, en realidad, por los poderosos de sus países, quienes buscaban el refuerzo del *statu quo*. Haciendo la pregunta, "¿El saber para qué?", intentaba persuadir a los científicos sociales para que reconsideraran el uso que se hacía de su saber, los prejuicios inherentes en sus premisas, y las alternativas disponibles.

Finalmente, todos estamos conscientes de las muchas formas en las que los que financian la educación y la investigación (sobre todo gobiernos, pero también fundaciones privadas y corporaciones) canalizan nuestra enseñanza y nuestro trabajo académico al establecer prioridades y/o al insistir en que la educación y la investigación sean prácticas, en otras palabras, aplicables a actividades en el mundo del trabajo y en el mundo legislativo, tal y como esta "práctica" es definida por las agencias financiadoras. Estamos también conscientes de la insistencia paralela de los movimientos sociales para que el mundo de

las ciencias sociales refleje sus preocupaciones y sus prioridades, y para que nuestro trabajo sea útil para ellos, tal y como ellos definen "utilidad".

Es obvio que nos encontramos en medio de una caldera que está constantemente hirviendo y que no hay salida fácil de esa caldera ni solución simple a nuestros dilemas. Ha habido dos respuestas clásicas del mundo académico. Algunos han optado por un compromiso abierto (con cualquier lado del espectro político), y han defendido este compromiso como lo exigen sus valores sociales. Otros han pretendido retirarse del combate e intentado seguir un camino que decían era exclusivamente "científico", sin temer ni favorecer a los combatientes políticos, y sin preocupación inmediata alguna por la utilización que los demás podrían hacer de sus trabajos realizados y publicados.

Hoy, cada vez más, hay muchos que se sienten incómodos con cualquiera de estas clásicas respuestas. Creen, por un lado, que su papel no es ser portavoz de proyectos políticos que siempre cambian, ni de los poderosos del mundo ni de los movimientos sociales en oposición a los poderosos. Pero también dudan de que sea realmente posible retirarse del combate y permanecer por encima de él, de que exista un saber verdaderamente libre de valores, de que el saber sea siempre para algo, o al menos siempre usado para algo, y de que ese algo sea finalmente algo político (en otras palabras, algo sobre lo que existe un conflicto en el mundo exterior al mundo del saber).

Este dilema no está desconectado de otro dilema, muy discutido hoy: ¿qué queremos decir con "verdad"? ¿Hay una realidad objetiva ahí fuera que puede (al final) ser conocida, si usáramos los métodos apropiados e hiciéramos el esfuerzo necesario (acumulativo)? ¿O es la dicha verdad sólo una máscara para alguna posición ideológica que de antemano ha definido lo que va a permitir que llamemos verdad? Y en este caso, ¿no es cada uno el autor de su propia verdad, igual de válida que la definida por cualquier otro? Si esto es así, ¿hay algo que podamos llamar ciencia, o ciencia social, o incluso saber académico?

Otra vez, nos hemos encontrado con el conflicto clásico de los "universalistas/positivistas" y los "relativistas/construccionistas sociales", un conflicto que parece ser más agudo hoy que antes. Y aun con todo, a pesar de la agudeza y del ruido de este debate, tengo la sensación

de que la mayoría de los científicos sociales en el mundo de hoy no desea ver este problema definido como la elección entre lo uno o lo otro. Este grupo reconoce las bases sociales y los orígenes sociales que la verdad reclama, pero también reconoce las implicaciones solipsistas de un relativismo total. Buscan un camino que les deje incorporar lo que William McNeil ha llamado *"mythistory"* (mitohistoria), de la que otros hablan como la centralidad de las metáforas, que permita aparecer el saber que consideran útil (en el sentido de Lynd) pero no subordinado a las demandas pasajeras de los ideólogos (preocupación de Weber).

¿Es esto posible? ¿Existe una verdad socialmente localizada que sea útil, y tenga al mismo tiempo alguna base de credibilidad más allá de las afirmaciones del autor? En otras palabras, ¿puede existir una verdad que sea colectivamente validada y controlada pero no al alcance de las demandas imperativas de los participantes en las batallas políticas inmediatas? Y, si es así, ¿cómo podemos llegar a ella?

Publicada en el *Boletín de la AIS* en febrero de 1998.

Posfacio

La ciencia social y América Latina: la promesa por cumplir

Roberto Briceño León
Heinz R. Sonntag

La ciencia social y América Latina: la promesa por cumplir

Roberto Briceño-León
Heinz R. Sonntag

I

Durante su vida intelectual y académica, Immanuel Wallerstein hizo, hace y hará a menudo planteamientos que fueron, son y serán motivo de intenso debate y polémica. Ahora nos ha lanzado, cual legado adicional al finalizar sus cuatro años de brillante, dura y –¿por qué no?– controversial labor por nuestra ciencia desde la presidencia de la Asociación Internacional de Sociología (AIS, o ISA según sus iniciales en inglés) y con motivo de abrir el XIV Congreso Mundial, otra contundente provocación sobre el estado actual de la sociología o, mejor dicho, de la ciencia social. Para eso nos habla del aporte que el pensamiento sociológico ha dado y de los retos y las promesas que la ciencia social tiene y debería cumplir. La provocación es amplia y está llevada hasta las causas finales, refiere a múltiples tradiciones teóricas y a muy diversas prácticas profesionales y, con ese propósito, apela a campos aparentemente tan lejanos como el psicoanálisis y la química, a pesar de saber, repitiéndolo, que se dirige a un público de sociólogos.

Hemos querido aceptar la provocación y discutir el texto a la luz de la sociología de América Latina: ¿qué nos dice, qué nos sugiere, qué nos cuestiona este ensayo? La ciencia social tiene una cuenta pendiente con la singularidad de América Latina, la vive desde la cuna, desde sus antecesores en el pensamiento social. Fue también un reto, y ha sido brutal, de una magnitud descomunal. Así lo entendió Don Simón Rodríguez, el maestro de Simón Bolívar, cuando hace ya 171 años nos decía que para entender estas tierras era necesario ver las cosas de otro modo, que no podíamos, so riesgo de errar, repetir las teorías o modelos importados:

> "¿Dónde iremos a buscar modelos?... –La América Española es *orijinal* = ORIJINALES han de ser sus Instituciones i su Gobierno= i ORIJINALES los medios de fundar uno i otro. O *Inventamos o Erramos*" (Rodríguez, 1828-1840/1975, [47]).

¿Cómo ese drama antiguo se compagina o confronta con los seis retos que nos plantea Wallerstein en su texto?

II

América Latina y el Caribe, se dice, son parte de Occidente, aunque la tilden de "Lejano Occidente" (J. Rouquié), o sus sociedades –en el marco del "choque de civilizaciones"– son portadoras de cultura propia, la cual le otorga "una identidad distinta que la diferencia de Occidente" (Huntington, 1996, p. 46). Son también, se dice, espacios socio-geográfico-culturales en los cuales se esconde la utopía, para pasar desapercibida hasta que se imponga para realizarse en el mundo entero, especialmente también en el "desarrollado" (Ribeiro, 1971, p. 186). Son adicionalmente espacios, se dice, en los que la "razón instrumental" por fin será superada por una alternativa: la "razón histórica" (Quijano en Lander, 1991, pp. 27 y ss.).

Las dificultades con la caracterización de la región derivan de sus rasgos. Configuran culturas nacionales –y en su conjunto una cultura regional– que han sido llamadas híbridas (García-Canclini, 1992), por la coexistencia en ellas de elementos provenientes de muy diferentes ámbitos: el indígena, existente desde antes de la violenta colonialización después del "descubrimiento" a partir de 1492; el occidental propiamente dicho, introducido e impuesto por los europeos, mayormente ibéricos, en el curso de ese proceso, de una forma bastante particular por el lugar especial de los españoles y portugueses en la cultura occidental; y el africano, trasladado con los esclavos negros a lo largo de por lo menos tres siglos (1). Estos tres elementos, visiblemente presentes e individualmente discernibles, se han amalgamado al mismo tiempo de manera simbiótica, conforman una "heterogeneidad estructural" (Quijano en Sonntag et al., 1989, pp. 44 y ss.; García-Canclini, 1993, *passim*) y marcan el "mestizaje" que

(1) El estudio clásico de este elemento es y sigue siendo Williams (1944/1975).

indica otra forma de representar la cultura latinoamericana y caribeña (2).

En cuanto a la autopercepción de las sociedades de la región es importante tener presente que, conforme al dominio colonial, la cultura occidental mantuvo subyugados los otros elementos durante tres siglos, aunque nunca llegara a vencerlos y desaparecerlos. Incluso al iniciarse el proceso de independencia hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, completándose en el primer cuarto de este último, siguió predominando la cultura occidental. ¿Cómo hubiera podido ser de otra manera si los que lo encabezaban procedían de las clases dominantes de antes (y no habían tenido un maestro tan excepcional como Simón Rodríguez)? Y como no se produjo ninguna ruptura real con el mundo-de-vida pre-independentista, entendida como una reorganización societal global, sino apenas la sustitución –por vía de "la imitación", diría Rodríguez– de un sistema político, de dominación, por otro, igualmente ajeno, el elemento cultural occidental prevaleció durante todo el período de las repúblicas oligárquico-liberales que duraron, en la mayoría de los países, hasta el primer cuarto del siglo XX. Pero una vez más: dicha prevalecencia no implicó que desaparecieran los otros elementos, ni la almagama que se había formado, no solamente porque había algunos pensadores e intelectuales que los rescataban permanentemente, sino sobre todo porque los actores colectivos que los representaban ejercían resistencia, muchas veces silenciosa y poco vistosa mas exitosa.

Ello implicó que el pensamiento social estuviera igualmente impregnado por Occidente, que siguiera las pistas y orientaciones de las corrientes que reinaban en los países desarrollados del centro del sistema-mundo (para usar una feliz expresión de Wallerstein), en fin: que en las representaciones sociales y sus sistematizaciones teórico-conceptuales no hubiera lugar para que los latinoamericanos y caribeños se pensaran a sí mismos con ideas propias. El progreso era el sendero

---

(2) Fue sobre todo Darcy Ribeiro en numerosos escritos, científicos y literarios, el que destacaba este elemento con particular énfasis. Pero está presente en la obra de otros intelectuales del pasado y el presente.

a la modernidad al estilo occidental. Este axioma fue literalmente hecho piedra: la arquitectura decimonónica de nuestras grandes ciudades encarnaba la imitación de la urbe occidental como principio estético y urbanístico de "nuestra" modernidad, la cual quedó inconclusa, concentradora, excluyente, esto es: compuesta por las pequeñas élites europeizantes y las grandes masas cual "grama por encima de la cual pasaba el tren de la historia", como dijo alguna vez Fernando Henrique Cardoso en una conferencia.

La expresión más acabada del predominio occidental en el pensamiento social fue la influencia que, en casi todos los países de la región, ejerció el positivismo, incluso en aquella versión que algunos han llamado "tropicalizada", en la historiografía, los planteamientos económicos, los diagnósticos sociales y las propuestas políticas. Casi no hubo un pensamiento alternativo, salvo contadas excepciones de intelectuales que se inclinaban por las ideas socialistas que les vinieron igualmente de Europa y que en consecuencia contribuían así también al predominio de lo occidental. Los elementos indígenas y africanos de la cultura latinoamericana y caribeña sobrevivían en las prácticas de los actores colectivos, especialmente de los sectores populares, y no se articulaban ni se manifestaban sino en las tradiciones orales.

III

La evolución del capitalismo en la región, inicialmente restringida a ciertas regiones en determinados países (Argentina, Brasil, Chile, México, Uruguay) y después ampliada hacia los demás países, no generó solamente transformaciones económicas y de la estructura social, sino que indujo también cambios en las formas de pensar. Surgen planteamientos que incluyen el elemento indígena de nuestra cultura, expresados de manera paradigmática en los peruanos José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, en pensadores mexicanos y ensayistas y escritores de otros países, especialmente de Cuba y Brasil, que incluso empiezan a incorporar el elemento originalmente africano en sus conceptualizaciones y demás escritos (3).

Es en ese período (que se extiende desde finales del siglo XIX

hasta los años cuarenta del que termina) cuando las ciencias sociales comienzan a instaurarse en los ámbitos académicos de varios países. Un protagonismo particular tuvieron en ello México y Brasil, y las primeras disciplinas que se desarrollaron fueron la antropología y la economía, aparte de una suerte de "sociología" que era más filosofía social que ciencia social. Una parte considerable de este desarrollo se debía a influencias occidentales: en toda América Latina, particularmente en México, tuvo una gran repercusión la inmigración de intelectuales españoles que huyeron de la Guerra Civil y después de la derrota de la República, pero acontecieron igualmente modalidades primarias de intercambio académico, como entre Francia y Brasil, que llevaron por ejemplo a Claude Lévi-Strauss a enseñar durante un tiempo en la Universidad de São Paulo y a hacer investigación antropológica de campo (4), y a graduados latinoamericanos para realizar estudios de posgrado en universidades europeas, en especial francesas e inglesas, y norteamericanas (aunque en número menor para la época).

Durante ese período no se puede hablar todavía de una institucionalización de las ramas de la ciencia social en las universidades. Las cátedras de economía y sociología, donde existían, funcionaban en las Facultades de Derecho y las de antropología en las Facultades de Humanidades, muy a menudo ligadas a las cátedras de historia. Quizás radique en esta aparente debilidad institucional la posterior tendencia a buscar y fomentar formas de interdisciplinariedad.

Los contenidos de esas incipientes ciencias sociales estaban impregnados por las occidentales, no se reflejaba en ellas el surgimiento de un pensamiento que, en áreas como la literatura, las artes plásticas, la música y la danza, tomaba en cuenta lo híbrido de nuestra cultura. Pero tenían una característica que, si bien no les era exclusiva ya que

---

(3) Aquí habría que establecer una bibliografía extraordinariamente amplia que incluiría una buena parte de lo que ha sido la *inteligentsia* latinoamericana y caribeña de las últimas décadas. Por razones de espacio no lo hacemos en este ensayo.

(4) A esta estadía se le debe el libro más bellamente reflexivo de la producción científica de ese autor: *Tristes Tropiques* (Lévi-Strauss, 1955), el cual constituye al mismo tiempo un lindo ejemplo de "intercambio científico no desigual".

existía también *mutatis mutandis* en las ciencias sociales de otras regiones, incluso en algunas corrientes occidentales, sí les imponía muy fuertemente un sello distintivo: uno de sus principales objetivos era contribuir a las transformaciones sociales, razón por la cual su orientación fundamental era hacia el cambio y no hacia el equilibrio (Cardoso, 1968; Sonntag, 1988). Esto es: desde el inicio, la ciencia social latinoamericana y caribeña se entendía a sí misma como social y políticamente comprometida, no neutra en cuanto a los valores que la inspiraban, tal y como exige Immanuel Wallerstein de la ciencia social que propone y que está plasmándose.

IV

La evolución real de las ramas de la ciencia social empieza después de la Segunda Guerra Mundial y coincide con la búsqueda de una estrategia que sea capaz de superar el subdesarrollo. Sin embargo, la mayoría de las propuestas para el desarrollo se han movido en el marco de lo que Wallerstein identifica como "cultura de la sociología". Esto es: tales propuestas se basan en la racionalidad formal del capitalismo y en la presunción de que dicha racionalidad habría de ser válida para todas las sociedades no capitalistas occidentales. De esta manera se produjeron dos desencuentros respecto de los retos que postula Wallerstein. En primer lugar, la ciencia social latinoamericana y caribeña del desarrollo, al igual que la occidental, desconoce la posibilidad de "otra racionalidad": la fuerza de Freud y del psicoanálisis estriba tanto en haber golpeado una idea de racionalidad como en haber roto con la idea de normalidad. La nuestra no logra entender que las racionalidades son muchas, que las pautas que guían los comportamientos de los individuos pueden variar (entre otras cosas, de una sociedad a otra), y que al igual que los individuos, también las sociedades deben seguir la premisa de que cada quien debe buscar cómo salvarse. Segundo, no hay una regla, no hay un único camino para todas las sociedades, sus tiempos-espacios son diferentes (como formularía Wallerstein, siguiendo a Abdel-Malek). Lo que sí existen son poderes que se imponen y que ignoran o niegan la diversidad y multiplicidad.

Por ejemplo, durante años la ciencia social occidentalizada y los lugares comunes han calificado al trabajador latinoamericano como flojo, simplemente porque no asumía un sentido del trabajo propio de la racionalidad capitalista. Pero las mujeres y los hombres trabajadores de América Latina madrugan en su esfuerzo, sin vacaciones, y se entregan a su trabajo con pasión por sus amigos (*compadres*) y sus familias, pero no por la meta de acumulación de riqueza que le proponen los vendedores de progreso. El sentido del trabajo y de su relación con la acumulación de riqueza es distinto en gran parte de la población (cf. Briceño-León, 1996, 1997, tomando Venezuela como paradigma para toda la región), y así encuentra la paz consigo mismo en su sentido de la tranquilidad, del compadrazgo y de la amistad, en su placer por regalar lo que no tiene, en su esfuerzo por redistribuir entre sus parientes su poco, y en su esperanza renovada de reciprocidad.

V

Si un esfuerzo ha privado en la sociología de América Latina ha sido la búsqueda de singularidad, y en ello las expresiones entremezcladas de admiración extrema y rechazo hacia Europa han sido infinitas, tal y como corresponde al Occidente lejano. Las tesis del eurocentrismo desarrolladas por Abdel-Malek como reto a la cultura de la sociología ya tenían, como vimos, sus antecesores teóricos y prácticos en América Latina. Por eso fueron bien recibidas pero lamentablemente no fructificaron. La ciencia social de la región siguió siendo predominantemente eurocéntrica, sea desde la "derecha" o de la "izquierda", sea desde el funcionalismo norteamericano o del marxismo francés, en la medida en que, a través de su énfasis en el concepto de desarrollo, continuaba vinculada a "la verdad de la historia de la humanidad, esto es: acceso progresivo de cada nación a los beneficios" del mismo y basada "en la vía en que la sociedad occidental –con la exclusión de todas las demás– ha conceptualizado su relación con el pasado y el futuro" (Rist, 1997, p. 44).

¿Y sobre cuál "hilo geográfico" puede uno definirse ante el

eurocentrismo? ¿Es América Latina acaso una unidad que pueda dar respuestas homogéneas? ¿Qué une a un porteño bonaerense con un indígena-campesino guatemalteco o un *sem-terra* brasileño? Quizás la primera respuesta está en el otro, no en uno mismo; quizás la respuesta viene del rechazo o la aceptación de las sucesivas imposiciones que hieren y constituyen, como por siglos fue la lengua castellana. Una imposición que se vuelve identidad y bandera para los muchos, pero que sigue siendo sólo imposición para otros tantos.

Pero yendo más al fondo hay otros rasgos que no salen a la superficie, pues se viven como vergüenza, y que constituyen hilos culturales que establecen una definición ante el eurocentrismo. El sentido del tiempo en mucha gente de América Latina y el Caribe es distinto, hasta el punto que muchos europeos se burlan: "¡sí..., mañana!". Pero el mañana es distinto en estas latitudes, el futuro no existe como principio en extremo organizador del presente, es un modo distinto de pensar el presente. Por eso, las interpretaciones del subdesarrollo que le atribuyen un papel causal importante a la incapacidad de muchas personas de diferir las recompensas, rescatan algo valioso de la realidad pero lo interpretan equivocadamente, pues lo hacen a la luz del paradigma eurocéntrico, y por tanto no captan la riqueza de un comportamiento diferente fundamentado en "una" visión alternativa del tiempo.

VI

¿Y de qué tiempo es este lugar? ¿De qué tiempo es esta "tierra de gracia"? América Latina y el Caribe son de muchos tiempos que se superponen en países, regiones e individuos. Esto es otra manifestación de la heterogeneidad estructural, ya mencionada. Aquí, las empresas productoras de *software* que compiten insertadas en el mercado global conviven con la producción de subsistencia que con tala y quema realizan muchos pueblos indígenas y campesinos. Los indígenas yanomami, que llevan una vida similar a la que pudieron tener sus antepasados hace varios siglos, hoy reciben tratamientos médicos complejos y productos de consumo sofisticados, resultado de

los avances tecnológicos de finales de siglo. El tiempo estructural de F. Braudel tiene en América Latina la heterogeneidad propia de sus mismas estructuras. Vivimos una historia de eventos que nos las cuentan y las contamos con orgullo y extrañeza, historia de descubrimientos y guerras de independencia, de construcción de fronteras y mitos de nacionalidades que nadie sabe bien dónde comienzan o terminan. Pasaron los 500 años de la llegada de Colón y nadie sabía bien qué celebrar: el "descubrimiento", el "encuentro de dos culturas", la "incorporación de América en la historia mundial", términos todos que reflejan el sesgo eurocéntrico. Pero los aportes de cierta ciencia social (no toda ella, porque una parte quedó "pegada" a la occidental) lograron al menos introducir la duda frente a las tesis eurocéntricas: ¿quién descubrió a quién?, se preguntan los grupos activistas e indígenas del continente. Y, a paso lento, prosperó la tesis del encuentro. América es tierra de encuentros.

Un historiador venezolano postuló la idea de que este país había ingresado al siglo XX ya avanzados los años treinta, con la caída de la larga dictadura de Juan Vicente Gómez (de 1908 a 1935) como ocaso de la república oligárquico-liberal, el surgimiento de los nuevos partidos políticos y la fuerte presencia del petróleo (M. Picón Salas, aquí citado según Caballero, 1996, *passim*). Pero, ¿cuándo entró América Latina en el siglo XX? O, ¿ha entrado acaso algún país a este siglo en lo cultural, social y político según el modelo pautado por los logros tecnológicos de Occidente y refrendado por su poderío militar? Los procesos subsumidos bajo el concepto de "globalización" son reales, en los pueblos aislados se escuchan radios que repiten la música de moda en Los Angeles, pero ¿los hace eso parte de este siglo cultural? ¿O es sólo una superposición de tiempos y culturas que aún no encuentran su propio camino?

VII

Quizás el quiebre del "marxismo" como verdad dominante en la ciencia social ha sido la marca más clara del "fin de las certezas" en América Latina y el Caribe. A partir de mediados de la década de los

años sesenta, la ciencia social, innovadora y crítica (5), rechazó la influencia eurocéntrica y el dominio de las teorías funcionalistas provenientes de Estados Unidos, encontró por poco tiempo en el enfoque de la dependencia y hasta en la teoría de la dependencia una expresión propia (Sonntag, 1988, pp. 57 y ss.), pero una parte considerable de ella sucumbió ante la certeza dogmática de un marxismo simplista que por ello se traicionaba a sí mismo. La hegemonía teórica del marxismo, y en especial del marxismo estructuralista francés, en los años setenta representó una manera más de construir una verdad que se justificaba a sí misma. El regreso al realismo que postuló Prigogine, y nos recuerda Wallerstein, ha representado en América Latina y el Caribe una crítica al pensamiento crítico dominante, y no tanto a la perspectiva cientificista pues ésta ha tenido menos fuerza en la ciencia social.

Ante los determinismos que propugnaron las teorías del desarrollo capitalista, incluida la de la CEPAL, el marxismo respondió con otros postulados igualmente deterministas del cambio social que no se compadecían con los procesos reales que elogiaba, ni en Rusia, ni en China ni tampoco en la revolución cubana. Las llamadas "leyes" de la dialéctica se enseñaban en las universidades como verdades universales de la historia, eran "leyes" pues el modelo a seguir era el de construir un determinismo en la ciencia social similar al que se asumía tenía la física. Pero resulta que el modelo dejó de ser determinista, y si no hay determinismo en la física mal podemos buscarlo en la ciencia social. Hay apenas conjeturas que nos permiten aproximarnos al mundo complejo y cambiante.

VIII

Cuando muchos pensaban que había pocas nuevas revisiones o

---

(5) Justo es recordar que Wallerstein ha reconocido la influencia de la parte crítica e innovadora de la ciencia social latinoamericana y caribeña en su propia obra, en varias oportunidades, y no sólo durante sus visitas a países de la región.

adiciones que pudieran hacerse al pensamiento crítico, las posturas feministas irrumpieron con una perspectiva audaz, obligando a reformular nuestra manera de pensar y hablar de los problemas. Lograron introducir nuevas dudas y obligaron a formular nuevas propuestas. En América Latina y el Caribe, el papel real de las mujeres es inmenso, así como sufren de la mayor pobreza (las solteras y con hijos especialmente), también representan los mayores y mejores esfuerzos por superarla y con ella la condición indigna de la vida de mujeres y hombres (Benería/Roldán, 1992; León, 1997). En la ciencia social las mujeres tienen hoy una presencia mayoritaria tanto en los espacios intelectuales como en los institucionales. Ya en muchas universidades de América Latina son más las mujeres que estudian que los hombres, invirtiendo una situación que existía desde los inicios de las universidades. El impacto de estos cambios aún está por verse. Desde el punto de vista teórico existen contribuciones importantes de mujeres, pero la mayoría no hizo esos aportes en tanto tales, sino como brillantes y productivas profesionales. La perspectiva de género no sólo ha incidido sobre los hombres –quienes detentaban el poder académico–, sino en las propias mujeres, quienes han descubierto una fortaleza, un valor agregado y diferencial en las aproximaciones científicas, mas también en la búsqueda de romper el monopolio masculino en las instituciones. Antes se inhibían o no se percataban de su potencialidad por estar imbuidas en la cultura profesional varonil.

IX

En América Latina y el Caribe no somos modernos, nunca lo hemos sido. La modernidad ha sido una ilusión de una élite social o política, y como empresa de la misma siempre ha resultado inconclusa. Por supuesto que tenemos rasgos de la modernidad: ideas, objetos y aspiraciones de modernidad. Pero ésta nunca ha estado completa ni es lo que constituye el modo de vida de la sociedad. Hemos tenido una modernidad de fachada (Sonntag, 1998). Por eso, el libro de Latour no nos sorprende por nosotros, sino por los otros, por quienes creyeron ser modernos. Pero si ahora resulta que todos somos

"amodernos", ¿cómo entonces poder clasificar la situación de América Latina? ¿Dónde quedan las teorías del atraso? ¿Atraso en relación con qué?

Muchos de los principios de comportamiento que se postulan hoy como posmodernos han existido en América Latina desde mucho antes del concepto, y eran considerados tradicionales. Ciertamente somos unas sociedades "híbridas" o "heterogéneas", esto muestra limitaciones, pero también puede ser fuente de inmensas potencialidades. Si la modernidad no ha llegado no tendría por qué llegar, quizás encontraríamos más posibilidades y mayores ventajas si procuramos ser más "posmodernos" que modernos. Muchas de las culturas de nuestra América sólo pueden ser modernas al cambiarlas y destruirlas. Si nunca hemos sido modernos es en gran medida por las variadas resistencias y adaptaciones para sobrevivir que han tenido las culturas, unas veces de manera abierta y combativa, otras de callada y silenciosa oposición. Para conservar algunos rasgos de esa identidad y poder entrar en los retos del futuro es necesario generar cambios y aceptar influencias, pero también conservar lo propio como valioso y útil; el balance final que resultará entre la permanencia y el cambio lo dirán la historia y el tiempo, "pues cada cual tiene que buscar la forma de salvarse".

X

La ciencia social para América Latina se ha debatido entre dos grandes tendencias: o responder a su pueblo, a su sociedad en su singularidad y en sus urgencias; o responder a su época, a su tiempo, a los requerimientos que el rigor científico y el saber universal demandan. La gran promesa del pensamiento de América Latina, la ambición cimera, la resumió hace un siglo José Martí cuando escribió que se debía tratar de dar respuestas a ambas tendencias y ser una persona de su tiempo y de su pueblo (Briceño-León/Sonntag, 1998).

El texto que nos regala Wallerstein nos coloca de nuevo y con sus propias palabras en esa misma encrucijada: romper con una idea de racionalidad formal, separarse del eurocentrismo, pensar en un tiem-

po histórico diferente, abrigar el fin de las certezas. Nos obliga con las herramientas del pensamiento crítico de nuestra época a dar cuenta de las singularidades y los sueños de nuestros pueblos. La tarea no es ni nunca ha sido fácil, pero, ¿vale acaso la pena seguir repitiendo lo mismo y no arriesgarse a tocar las causas finales, a enderezar los caminos de la ciencia uniendo las dos culturas y reunificando la ciencia social?

La promesa es ir más allá y quizás así en las nuevas conjeturas de interpretación se podrá lograr el reencantamiento de esta tierra de gracia, y hacer carne de letras antiguas, sueños y utopías. ¡*O inventamos o erramos*!

Bibliografía

Benería, Lourdes/ Roldán, Marta *Las encrucijadas de clase y género,* Fondo de Cultura Económica–El Colegio de México, México 1992.

Briceño-León, Roberto "Etica de la riqueza en Venezuela", en *Espacio Abierto,* vol. 5, nº 3, pp. 399 a 422, 1996.

Briceño-León, Roberto. "Los valores de la cultura del trabajo en Venezuela", en *La cultura del trabajo,* Caracas, Cátedra Fundación SIVENSA, pp. 76 a 91, 1997.

Briceño-León, Roberto/Heinz R. Sonntag "La sociología de América Latina entre pueblo, época y desarrollo", en Briceño-León/Heinz R. Sonntag (editores) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina,* CENDES/LACSO/ Editorial Nueva Sociedad, Caracas 1998.

Caballero, Manuel *De la 'Pequeña Venecia' a la 'Gran Venezuela',* Caracas, Monte Avila Editores, Caracas 1996.

Cardoso, Fernando Henrique *Cuestiones de sociología del desarrollo en América Latina,* Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1968.

García-Canclini, Néstor *Culturas híbridas,* Ed. Suramericana, Buenos Aires 1992.

García-Canclini, Néstor "Cultura y sociedad: homogeneización y pluralidad cultural. Universalismos y particularismos", XIX Congreso de ALAS, Caracas 1993.

Huntington, Samuel *The Clash of Civilizations and theRemaking of World Order,* Simon & Schuster, New York 1996.

Lander, Edgardo (ed.) *Modernidad y universalismo: Pensamiento crítico - un diálogo interregional,* UNESCO/Rectorado UCV/Editorial Nueva Sociedad, Caracas 1991.

León, Magdalena *Poder y empoderamiento de las mujeres,* Universidad Nacional, Bogotá 1997.

Levi-Strauss, Claude *Tristes Tropiques,* PUF (existe edición en español), Paris 1955.

Quijano, Aníbal, "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Sonntag et al., 1989.

Quijano, Aníbal "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en Lander (ed.), 1991.

Ribeiro, Darcy "Lateinamerikanische Zwickmühle. Gespräch mit Heinz R. Sonntag", en *Kursbuch*, nº 23 (marzo), pp. 167 a 186, 1971.

Rist, Gilbert *History of Development from Western Origins to Global Faith*, Zed Books, London 1997.

Rodríguez, Simón *Sociedades Americanas en 1828. Como serán y como podrían ser en los siglos venideros*, Valparaíso, Imprenta de El Mercurio. Edición facsímil: J. A. Catalá/Centauro Editores, Caracas (1828-1840)1975.

Sonntag, Heinz R. *Duda-Certeza-Crisis. La evolución de las ciencias sociales de América Latina*, Caracas (UNESCO/Editorial Nueva Sociedad, Caracas 1988.

Sonntag, Heinz R. (ed.)/Fernando Calderón/Aníbal Quijano/Francisco Weffort *Nuevos temas, ¿nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, UNESCO/Editorial Nueva Sociedad, Caracas 1989.

Sonntag, Heinz R. "Sobre globalizaciones, modernizaciones y resistencias. Un ensayo", en *Cuadernos del Cendes*, segunda época, nº 39 (septiembre a diciembre), pp. 133 a 159, Caracas 1998.

Williams, Eric *Capitalismo y esclavitud*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana (1944)/ 1975.